CONCORDIA SEMINARY LIBRARY
ST. LOUIS, MISSOURI

ISTINA

SOMMAIRE

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Episcopat et Primauté pontificale
Evolution du Protestantisme français

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Unité et Œcuménicité
dans l'Eglise Orthodoxe

REVUE TRIMESTRIELLE • 1961-1962 • N° 1 • JANVIER-MARS
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française .	17 NF
Etranger	20 NF
Abonnement de soutien	25 NF
Le numéro	6 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Département Etranger Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris-6e.
Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

Contrairement à notre espoir, le retard imposé à la publication de notre revue n'a pu être comblé en temps opportun. Nous faisons donc paraître, sous le double millésime 1961-1962, la huitième année comprenant quatre fascicules comme les années précédentes. Les abonnements souscrits pour 1961 sont donc valables pour 1961-1962.

Doctor vitae

L'ORAISON *de l'office et de la messe du commun d'un docteur de l'Eglise, dans le rite romain, s'exprime en ces termes : « O Dieu, qui avez donné à votre peuple le bienheureux N... comme* ministre du salut éternel, *faites, nous vous en prions, que nous méritions d'avoir pour intercesseur dans le ciel celui qui, sur la terre, fut pour nous un* maître de vie (*doctor vitae*). »

Les formules de la prière officielle de l'Eglise, consacrées par des siècles d'usage, n'ont pas été choisies à la légère. Selon un adage bien connu, les normes de cette prière sont aussi pour nous des normes de foi. Si l'inspiration n'en est pas comparable, certes, à celle de l'Ecriture, du moins pouvons-nous sans crainte attribuer à l'Esprit de Dieu, qui guide l'Eglise, le choix que celle-ci a fait des textes en lesquels s'exprime sa prière officielle.

Ce qui nous paraît remarquable dans les expressions que nous avons soulignées c'est le fait que, pour honorer ceux en qui elle voit les meilleurs artisans de l'élaboration de la doctrine révélée, l'Eglise ne retient pas qu'ils furent en premier lieu des maîtres à penser mais bien plutôt et en définitive des maîtres de vie. En d'autres termes ce en quoi l'Eglise voit le fondement de l'honneur qu'elle leur rend, c'est qu'ils nous ont enseigné à vivre d'une manière conforme à ce que Dieu attend de nous. C'est par cela qu'à ses yeux ils ont été d'efficaces ministres du salut éternel. Ce faisant, l'Eglise précise une perspective, une hiérarchie des valeurs et des responsabilités que nous avons peut-être trop tendance à perdre de vue.

Déjà l'Ecriture Sainte nous donne une leçon semblable. Ce serait, certes, une grave erreur de prétendre que les Livres Saints ne contiennent pas autre chose qu'une règle de vie permettant à l'homme d'atteindre à sa destinée éternelle. Mais, à les lire, il paraît bien certain que c'est en nous donnant cette règle de vie que Dieu nous a révélé quelque chose de ce qu'il est en lui-même et quels rapports il entend entretenir avec nous. Il y a corrélation étroite entre l'une et l'autre choses. Nulle part, dans l'Ecriture, la révélation divine ne prend l'aspect d'un exposé didactique qui serait fait pour lui-même, sans référence à ce commerce que Dieu a voulu qui existât entre lui et nous. Le témoignage le plus remarquable qui nous en soit donné est celui de l'Incarnation elle-même. C'est par le salut accompli en Jésus-Christ, dans l'événement de sa vie et le drame de son sacrifice rédempteur, que Dieu s'est révélé à nous dans la Trinité

de ses Personnes et dans l'amour qu'il nous a témoigné afin que, par le cheminement de la foi, remplis d'espérance et animés par la charité, nous puissions jouir éternellement du don qu'il nous fait de lui-même.

D'une manière générale, l'Ecriture paraît se soucier peu d'une connaissance de Dieu qui ne serait pas destinée à informer notre vie. D'un bout à l'autre nous y voyons que c'est principalement — peut-être même exclusivement — dans ses démarches ou ses gestes à notre égard que Dieu s'est révélé et seulement dans la mesure où l'intelligence de leur pleine signification et de leur entière portée requérait cette révélation pour être saisie et provoquer ainsi la réponse que, par sa grâce, Dieu attend de nous. En d'autres termes, il semble bien que Dieu ne soit, à notre égard, sorti de son « inconnaissance » que dans la mesure nécessaire pour que nous puissions parvenir à lui.

Certes, nous devons soigneusement éviter de minimiser cette mesure, comme certains le voudraient aujourd'hui, ne voyant plus dans les faits et les paroles rapportés par l'Ecriture qu'une expression factice de données purement imaginaires, aptes seulement à provoquer en nous les sentiments que Dieu veut que nous nourrissions à son égard. Il s'en faut d'un abîme que la pensée que nous soulignons conduise à cette pernicieuse extrémité. Le lien que nous voulons souligner entre la foi et la vie suppose, au contraire, la pleine objectivité de l'une et de l'autre. Il implique cette objectivité, comme cette objectivité implique ce lien.

Notre théologie s'est-elle toujours montrée aussi discrète que Dieu lui-même dans l'Ecriture ? Nous n'oserions l'affirmer sans réserve. A manquer à cette discrétion elle était à vrai dire exposée par son dessein même. De ce dessein on ne saurait lui faire grief puisqu'il répond non seulement à une tendance incoercible de l'esprit humain soucieux de prendre une pleine intelligence de sa foi, mais encore à la nécessité de répondre aux difficultés soulevées par l'incroyance. Il était bon, et il le demeure assurément, que ce que Dieu nous a révélé de lui-même et des rapports de création et de grâce qu'il veut entretenir avec nous soit mis en évidence et trouve sa place dans l'ensemble de nos connaissances humaines dans des termes qui soient en harmonie avec les cadres de pensée dans lesquels celles-ci s'expriment. Et puisque cet effort de la pensée théologique n'allait pas sans exposer ceux qui s'y livraient à des interprétations erronées ou à des formulations inexactes, il était bon aussi qu'un souci croissant de précision coupât court à ces déviations qui sont à l'origine des principales divisions dans l'histoire de l'Eglise.

Mais un nouveau pas dangereux fut franchi quand l'élaboration de la théologie devint, de façon prédominante, un exercice d'école. Elle l'avait été, dans une mesure, dès les origines. Durant de longs siècles, cependant, les plus influents des maîtres

à penser, dans le domaine de la foi chrétienne, furent en même temps de grands pasteurs d'âmes. Les plus grands parmi les docteurs de l'Eglise, ceux que nous appelons les Pères : les Augustin, les Chrysostome, les Basile, les Grégoire et tant d'autres, furent de grands évêques. La plupart, d'ailleurs, sortaient des monastères où se cultivait la science théologique dans sa référence immédiate au mystère de la vie de la grâce que le moine se donne la généreuse ambition d'assimiler aussi pleinement qu'il est possible sur cette terre. Dans un tel contexte, monastique ou pastoral, parfois même l'un et l'autre à la fois, la pensée théologique ne courait guère le risque d'un divorce d'avec la pratique de la vie chrétienne. Le lien étroit unissant la révélation à la réponse que, par leur vie, doivent lui donner ceux qui l'acceptent dans la foi demeurait sans cesse présent à l'esprit du théologien qui ne la pensait qu'animé par le souci d'en vivre lui-même ou d'en faire vivre autrui.

Ce serait faire grave injure aux théologiens des siècles suivants d'insinuer que ce souci n'ait plus été vivant en eux. Mais, à vrai dire, à mesure que le temps s'écoulait, le travail théologique se poursuivait dans des conditions toujours plus complexes et onéreuses. Les témoins du passé s'accumulaient à mesure que s'écoulaient les années et les siècles : écrits des Pères et autres auteurs sacrés, décisions des conciles et autres documents du magistère. On ne pouvait faire de sérieuse théologie sans prendre connaissance de ce matériel toujours plus important. En outre, chemin faisant, de nouveaux problèmes surgissaient amenés pas le progrès des sciences et de la culture, la naissance de philosophies nouvelles, l'éclosion de mouvements hérétiques auxquels il fallait faire face. Une division du travail s'imposait. La recherche théologique devenait incompatible avec l'exercice d'une charge pastorale. Devant la complexité croissante des dispositions juridiques nécessaires à l'heureuse régulation d'une chrétienté sans cesse plus nombreuse et plus étendue, il fut souvent demandé à l'évêque d'être bon canoniste plutôt que remarquable théologien. La théologie devint, en prédominance, la chose de gens de métiers qui trouvaient dans les écoles l'indispensable aiguillon de l'enseignement et les instruments de travail indispensables fournis par de précieuses bibliothèques.

Le danger s'aggrava encore quand le théologien fut acculé à la spécialisation à l'intérieur de sa propre discipline. Déjà distinct du pasteur d'âme, il dut se distinguer de plus en plus de l'historien, de l'exégète et autres spécialistes des sciences annexes de la théologie. Comment, dans de telles conditions, échapper au risque sinon de perdre de vue le but propre et dernier de toutes ces connaissances, du moins de le situer dans un arrière-plan si lointain qu'il n'ait plus guère d'influence sur la qualification religieuse immédiate de la pensée ?

Un autre élément joua aussi, à l'intérieur des écoles, contri-

buant à détacher l'objet de la connaissance religieuse de la fin à laquelle elle n'aurait jamais dû cesser d'être immédiatement ordonnée. Nous voulons parler de la part de plus en plus grande faite à l'analyse conceptuelle des données de la révélation. Non point que le recours à cette analyse soit, en soi, criticable : l'expérience prouve assez quels grands services ont été rendus à l'Eglise par ce mode de théologie bien propre à dépister les erreurs pernicieuses et à formuler le dépôt de la foi en termes ne prêtant pas à l'ambiguïté. Mais, hélas, l'usage qui fut fait de ce genre de spéculation théologique n'a pas toujours été entièrement fidèle aux principes et aux conditions qui, aux dires du plus excellent de ses représentants, saint Thomas d'Aquin, le justifiaient. C'est ainsi que, trop souvent, on a perdu de vue que le concept n'était pas l'objet même de la connaissance mais seulement l'intermédiaire par lequel notre esprit peut l'atteindre et s'en saisir. On en est venu à confondre l'idée avec la réalité qu'elle a charge d'exprimer, heureux encore lorsqu'on ne se contentait pas de l'écorce des mots qui servent à la désigner. On s'est rassuré à bon compte et l'on s'est donné bonne conscience en citant l'adage : abstraire n'est pas nier. Et cependant l'on omettait cette démarche ultérieure de l'esprit qui, à partir de la notion abstraite, utile et nécessaire à l'exercice de la pensée et du raisonnement, doit rejoindre la réalité concrète et vivante d'où la notion n'a été valablement abstraite que pour lui être, en fin de compte, référée et confrontée. Le mal qui s'en est suivi est fort considérable.

Grâce à Dieu, notre époque est témoin d'un vigoureux redressement dans le domaine qui nous occupe. On a maintes fois souligné déjà la contribution très précieuse que le renouveau biblique, patristique, liturgique a apporté à cette véritable renaissance de la théologie. Non seulement ce renouveau a ramené le théologien à la considération de ses sources, mais son orientation pastorale a, du même coup, remis en évidence le rapport nécessaire entre la théologie et la vie. Les meilleurs de nos théologiens contemporains sont précisément ceux qui, soucieux d'assurer à la connaissance religieuse le plein réalisme sans lequel elle n'est plus qu'une algèbre de la pensée, se sont efforcés d'assumer théologiquement les problèmes pastoraux d'aujourd'hui et de poser pastoralement les problèmes théologiques. Doctrine et vie, authenticité chrétienne de la pensée et de l'agir, tels sont les deux pôles de ce que l'on pourrait appeler la dialectique salutaire de la révélation. Loin qu'il y ait lieu de s'en alarmer, il faut se réjouir de ce retour à une saine tradition dont témoigne sans ambages et avec autorité la prière liturgique officielle de l'Eglise.

Combien nous souhaitons que les travaux préparatoires du prochain concile et, plus encore, les délibérations du concile lui-même, soient attentifs à cette considération.

ISTINA.

La fonction de l'Épiscopat dans l'Église et ses relations avec la Primauté pontificale

Prof. Carlo Colombo

Pour m'en tenir au thème général de la rencontre de cette année à Gazzada, je n'ai pas l'intention de présenter dans cet exposé un développement complet de la doctrine de l'Episcopat et de la Primauté pontificale et de leurs rapports, mais plutôt une recherche des éléments nécessaires et permanents et des éléments variables dans leurs rapports au sein de l'Unique Eglise du Christ.

Il est évident, toutefois, qu'il n'est pas possible d'examiner l'aspect immuable et l'aspect variable des rapports entre l'Episcopat et la Primauté pontificale sans tracer les grandes lignes d'une doctrine de ces deux réalités révélées. Mais pour cela, tenant compte de la perspective choisie pour cet exposé, on posera un problème de méthode de travail du sujet, méthode qu'il est opportun d'éclaircir tout de suite.

Méthode de travail du problème.

Parlant de manière abstraite, un sujet tel que celui-ci pourrait être traité avec une double méthode : une méthode historique qui regarderait les faits tels qu'ils se sont déroulés — dans la mesure où nous pouvons les reconstruire — et essayant de tirer de ces faits la doctrine qui les a inspirés — ou bien une méthode purement théologique qui partirait de la doctrine définie au Concile du Vatican et des précisions ultérieures des documents pontificaux[1], et qui consisterait à déduire de ceux-ci

1. Je pense en particulier à l'encyclique *Mystici Corporis*, qui propose de façon authentique la doctrine de l'origine médiate du pouvoir de juridic-

une doctrine des rapports entre ces deux fonctions coessentielles de la constitution et de la vie de l'Eglise.

Mais une méthode purement théologique dans l'étude de ce sujet est impossible pour deux motifs : en premier lieu parce que nous ne possédons pas une doctrine dogmatique pleinement précise et adéquate sur l'Episcopat; et puis parce que la définition vaticane de la primauté et de l'infaillibilité pontificales se trouve incomplète.

Beaucoup[2] ont relevé l'inachèvement de la Constitution *De Ecclesia Christi,* incomplétude constituée par le fait que la Constitution définit les pouvoirs propres et particuliers de l'Evêque de Rome sans préciser les pouvoirs et la fonction propre de tous les évêques dans l'Eglise, et donc sans préciser les rapports de l'Evêque de Rome, successeur de Pierre, avec le Collège épiscopal, successeur du Collège apostolique. Si je ne me trompe, la raison de cet inachèvement réside dans le fait qu'au Concile du Vatican, la Primauté pontificale a été considérée plus comme un *principe juridique* (révélé) que comme *une réalité surnaturelle* (historique) positivement instituée et déterminée par Notre-Seigneur Jésus-Christ; du contenu et de la signification de cette réalité, l'Eglise a eu une certaine conscience dès le début, mais c'est progressivement qu'elle l'a éclaircie au cours des siècles et peut-être n'a-t-on pas encore fini de la comprendre. Le manque d'une vision historique de la conscience de la Primauté a restreint la définition théologique de sa signification.

On doit en dire autant, et à plus forte raison, de la doctrine de l'Episcopat; et là, j'entends la doctrine relative au Collège épiscopal en tant que tel, comme celle qui est relative à chaque évêque en particulier, sa réalité surnaturelle, sa fonction, ses charismes surnaturels soit par rapport au diocèse, soit par rapport à l'Eglise Universelle. L'Episcopat, lui aussi, n'est pas une réalité abstraite, mais une réalité institutionnelle surnaturelle, positive, voulue par Notre-Seigneur Jésus-Christ et dont l'Eglise a eu une certaine conscience dès les origines : conscience qui s'est manifestée soit par des affirmations doctrinales soit par des faits historiques et des déterminations juridiques, conscience qui est allée et qui va encore se clarifiant par la coopération de multiples facteurs. Une recherche historique de cette conscience de la fonction épiscopale dans l'Eglise est tout autant nécessaire à l'étude de notre sujet que l'analyse exacte de la définition du Concile du Vatican. Voici un exemple concret : si l'on arrivait à prouver théologiquement, à travers

tion épiscopale : c'est-à-dire la doctrine que le R. P. Dejaifve appelle « théorie romaine » (cf. *A.A.S.*, XXXV (1943), p. 212 : « Ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita »).

2. Dernièrement d'une manière très vive le P. Dejaifve dans la *Nouvelle Revue théologique*, juin 1960.

une étude historique, que la Consécration épiscopale est le Sacrement par lequel se conservent et se transmettent dans l'Eglise des « charismes » communiqués par Jésus aux apôtres pour l' « édification » continue de l'Eglise jusqu'à la fin du monde, alors le problème de la nature et des fonctions de l'Episcopat et de ses rapports avec la Primauté pontificale se présenterait d'une tout autre manière que celle qui consisterait à le concevoir seulement comme une fonction juridique.

Pour ces raisons, l'étude de la doctrine de l'Episcopat et de ses relations avec la Primauté doit mettre en premier lieu, à la base, une vision historique de la conscience que l'Eglise a eue de la fonction épiscopale pour en tirer autant que possible un contenu dogmatique. Il faut d'ailleurs tenir compte que, puisque la constitution de l'Eglise n'est pas changée, la tradition dogmatique des III^e^, IV^e^ et V^e^ siècles, relative à l'Episcopat, a encore aujourd'hui, après les définitions du Concile du Vatican, une valeur pour déterminer la constitution divine de l'Eglise.

D'autre part, la doctrine de la Primauté pontificale a eu un développement doctrinal à travers les siècles et a abouti à certaines conclusions au Concile du Vatican; conclusions qui presque certainement n'étaient pas clairement présentes à la pensée des Pères des conciles du III^e^ au V^e^ siècle, même des Pères de Chalcédoine, et aux évêques à qui parlait Léon le Grand. Et pourtant, cette doctrine du Vatican (ultérieurement précisée par l'Encyclique *Mystici corporis*) nous présente la pensée et la volonté créatrice de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la constitution de l'Eglise, d'une façon plus claire et plus précise, et répondant à la réalité plus pleinement que ne la réalisaient les idées en partie indéterminées et incertaines, des évêques des III^e^, IV^e^ et V^e^ siècles. Cette doctrine nous aide alors à comprendre plus exactement et à mieux pénétrer leurs idées sur l'Episcopat et ses rapports avec la Primauté et elle nous oblige à repenser ces rapports comme ils les penseraient aujourd'hui, connaissant et croyant la doctrine catholique actuellement plus claire et définie sur la Primauté.

Voici pourquoi un exposé sur le sujet choisi me semble devoir nécessairement comprendre trois parties :

1) Le tracé historique de la conscience de la fonction épiscopale dans l'Eglise pour en souligner les éléments dogmatiques.

2) Une détermination des relations entre Episcopat et Primauté à la lumière des conclusions précédentes et de la doctrine catholique actuelle sur la Primauté.

3) Des conclusions sur les éléments inchangeables et sur les éléments changeables dans leurs rapports concrets.

Il est à peine nécessaire d'avertir que les trois parties, suivant la nature et le but de ces réunions, veulent présenter synthétiquement des conclusions à la réflexion et à la discussion commune, plutôt que développer entièrement le sujet de manière scientifique.

En particulier, la partie historique sur la conscience de l'Episcopat devra être très sommaire et indicative, entre autres à cause du manque d'études historiques en la matière[3].

I. — La conscience de la fonction épiscopale dans l'Église

Quel est le concept fondamental de l'Episcopat dans la tradition et dans l'enseignement de l'Eglise ? Indubitablement, celui de « successeurs des apôtres ». Il s'agit d'en approfondir la signification.

A) Les évêques successeurs des apôtres

Dans la conscience de l'Eglise antique, l'affirmation de l'évêque comme « successeur des apôtres » a une double signification : 1) l'évêque possède les « pouvoirs apostoliques »; 2) l'évêque possède l'Esprit-Saint communiqué par Jésus aux apôtres pour l'édification de l'Eglise.

a) *L'évêque possède les pouvoirs apostoliques.*

La conscience que l'évêque possède les « pouvoirs apostoliques » se manifeste de diverses façons. En premier lieu dans la possession de la « vérité apostolique ». La même fonction qu'avaient les apôtres par rapport à Jésus-Christ, d'être les garants de sa doctrine, est reconnue aux évêques par rapport à la doctrine des apôtres; ce sont eux qui possèdent la « doctrine apostolique » et la présentent authentiquement, chaque évêque dans sa propre Eglise et les évêques ensemble dans l'Eglise Universelle. Leur enseignement n'est pas un enseignement fondé sur une compétence scientifique, mais sur une « possession légitime » de la doctrine apostolique à eux réservée. Et c'est à cause

3. Il est souhaitable que la préparation du Concile Vatican II puisse stimuler quelqu'un à entreprendre une étude historique de la doctrine de l'Épiscopat d'une ampleur égale à celle des volumes de Batiffol sur la Primauté, mais avec un but plus historique et théologique qu'historico-apologétique.

de la conscience qu'ils ont de cette possession légitime de la doctrine apostolique, que les évêques se reconnaissent et s'attribuent le droit de juger les questions doctrinales qui surgissent dans l'Eglise[4].

Le second fait qui manifeste la présence des pouvoirs apostoliques chez les évêques est leur fonction sacramentelle (ou « sacerdotale » pour parler le langage de l'Eglise antique). L'évêque possède dans son Eglise tous les pouvoirs « sacramentels », comme autrefois les apôtres; il les possède comme la source à laquelle puisent pour y participer les « presbytres » et comme l'organe souverain dont dépendent, quant à leur action, ses collaborateurs. Le principe d'Ignace : « Que personne ne fasse sans l'évêque rien de ce qui regarde l'Eglise » (*Smir.*, VIII, 1) est un principe fondamental de l'Antiquité chrétienne. C'est justement parce que l'évêque était l'administrateur fidèle de la vie sacramentelle dans sa propre Eglise qu'il se reconnaissait le droit de déterminer (au moins dans certaines limites, que nous préciserons plus loin) le mode d'administration des sacrements dans son Eglise. C'est de ces diverses déterminations épiscopales que sont nées non seulement les diverses traditions liturgiques, mais aussi la diversité en ce qui concerne les « ministres » et en ce qui concerne la « matière et la forme » des Sacrements en Orient et en Occident[5].

« Possesseurs de la vérité apostolique » et « administrateurs fidèles » et souverains des dons sacramentels dans leur communauté, les évêques étaient « successeurs des apôtres » même dans une autre fonction : celle qui consiste à paître le troupeau et à le conduire au salut. Pour cela, le fait de juger ce qui convenait ou non à l'esprit chrétien faisait partie de leurs pouvoirs : entre autres, pouvoir d'admonester, de prescrire, de discipliner la vie de la communauté et celle des fidèles; en un

4. Les preuves de ce fait sont tellement connues, que je crois qu'il est superflu de les rappeler. J'observerai seulement qu'ont une valeur peut-être plus décisive que les grands textes connus les affirmations d'évêques inconnus comme l'évêque de Mascula, contemporain de saint Cyprien et membre du fameux Synode de Carthage de 256. Cf. *Sententiae Episcoporum* (*C.S.E.L.*, III/1/459). Ils représentent, en effet, plus sûrement la « conscience commune » de l'Église.

5. Pour la formation des diversités de traditions « liturgiques » et le pouvoir de l'évêque local à ce sujet, on connaît la prise de position de saint Ambroise au sujet du lavement des pieds dans le rite baptismal. Cf. *De Sacramentis*, III, 1, 5, éd. Faller, *C.S.E.L.*, LXXIII, 40.

Pour la diversité des traditions « sacramentelles » dans l'Église d'Occident elle-même, le témoignage du traité anonyme *De septem ordinibus Ecclesiae* mérite d'être relevé. Ce traité suppose que les évêques puissent concéder aux « presbyteri » des pouvoirs plus ou moins amples pour l'administration des sacrements, y compris la « confirmatio », et qu'en fait les diverses Églises en Occident avaient des « traditions diverses » en la matière, traditions déterminées par les évêques (cf. Migne, P. Lat., vol. XXX, 155-157).

Sur l'opuscule, son origine et son importance, ses tendances, etc., cf. E. Griffe, in *Bull. Litt. Eccl.*, 1956, pp. 215-224.

mot une autorité de gouvernement qui les rendait « pasteurs et chefs de l'Eglise » et « faisant fonction de Christ », comme autrefois l'Apôtre Paul vis-à-vis des chrétiens de Corinthe (cf. I Cor., v, 4-5) [6].

b) *Certainement les évêques savent la grande distance qui les sépare des apôtres de Jésus-Christ.*

La différence réside en ceci : les apôtres étaient les « témoins du Christ » et les « fondateurs de l'Eglise ». Les évêques, eux, sont « les garants de la tradition apostolique », les « conservateurs de la tradition apostolique » de leur Eglise et dans leur Eglise les continuateurs de l'œuvre de salut dont les apôtres avaient posé les fondements [7].

Mais pour l'accomplissement de ces devoirs, les évêques sont vraiment « les successeurs des apôtres », c'est-à-dire qu'ils possèdent les pouvoirs des apôtres : ils possèdent la vérité, ils possèdent tous les dons de la grâce pour l'édification sacramentelle de l'Eglise, ils possèdent l'autorité de gouvernement.

Le fondement de ces « pouvoirs apostoliques » qu'ils possèdent est le Saint-Esprit reçu avec l'imposition des mains d'autres évêques, qui, avant eux, étaient devenus « successeurs des apôtres » par l'imposition des mains.

B) Les évêques possesseurs des charismes apostoliques

S'il est une chose claire dans la conscience antique de l'Episcopat, c'est bien celle-ci :

L'Episcopat n'est pas seulement un « pouvoir de juridic-

6. Un bel exemple de conscience pastorale de l'évêque est offert par l'écrit anonyme *De aleatoribus*, probablement d'un évêque africain au début du IV[e] siècle. L'auteur donne des prescriptions au sujet de la participation des chrétiens aux jeux païens, parce qu'il a conscience d'être le Pasteur du troupeau du Christ, auquel il devra rendre compte parce que « episcopium, id est Spiritum Sanctum per impositionem manuum cordis excepimus ospitio » (Cf. *C.S.E.L.*, III/3, 92-94).

Que l'évêque ait le pouvoir d'ordonner au nom et à la place du Christ, c'est le concept fondamental qui est sous-jacent à toute la doctrine d'Ambroise sur les rapports entre l'évêque et l'autorité impériale. Cf. P. Battifol, *Le Siège Apostolique*, cap. III ; « Le prince dans la doctrine de saint Ambroise. »

7. Les épisodes de la controverse pascale et les oppositions de Polycarte d'Ephèse au pape Victor s'expliquent par la conscience du devoir de fidélité à la « tradition apostolique » propre. (Cf. Eusèbe, *Histoire Eccl.*, V, 24.)

tion » mais un « charisme » qui se transmet des apôtres à leurs successeurs par l'imposition des mains et qui comporte un « don particulier de l'Esprit-Saint » et place l'évêque dans une situation surnaturelle nouvelle, ontologiquement supérieure aux autres membres de la communauté, y compris les « presbytres » eux-mêmes.

Voyons séparément chacune de ces affirmations essentielles pour comprendre le concept « traditionnel » d'Episcopat. A la fin, nous nous demanderons si tout cela suppose que la consécration épiscopale soit un vrai sacrement.

a) *Les évêques sont les « possesseurs » des charismes apostoliques.*

La doctrine d'Irénée au sujet de la fonction de magistère des évêques est bien connue : elle ne se fonde pas sur les compétences humaines ou sur le simple fait que les évêques sont « Chefs de l'Eglise » (c'est-à-dire en termes modernes dotés d'un pouvoir de juridiction), mais dans le fait que les évêques possèdent le « charisma veritatis certum » (cf. *Adv. Haereses,* IV, 26, 2).

Or la source et le garant de la vérité pour Irénée est l'Esprit-Saint (cf. *Adv. Haer.,* IV, 24). C'est pour cela que les évêques, pour pouvoir être les garants et les conservateurs fidèles de la vérité apostolique, doivent posséder un don particulier de l'Esprit de Vérité, qui soit en eux le principe de connaissance supérieure nécessaire à l'accomplissement de leur tâche. C'est l'identité de « l'Esprit de Vérité » possédé par les évêques dans les diverses Eglises locales qui garantit ontologiquement l'identité de la foi dans toute l'Eglise (cf. *Adv. Haer.,* I, 10, 2; V, 20, 1); comme d'ailleurs c'est l'identité de l'Esprit transmis par les apôtres à leurs successeurs qui garantit ontologiquement l'identique vérité apostolique de l'Eglise.

La « possession de la vérité apostolique » n'est pas un fait purement juridique, mais un fait surnaturel fondé et causé par la possession d'un « don ontologique de l'Esprit de Vérité » (= charisme) [8].

Irénée ne dit pas comment les évêques possèdent ce « charisma veritatis » et il ne dit pas non plus si leur « charisme » se limite à cette tâche ou s'il s'étend à d'autres. Mais ce qu'Irénée ne dit pas est clairement enseigné par les témoignages liturgiques dont l'importance ne sera jamais assez soulignée, parce que, en elle, s'exprime la conscience vécue de l'Eglise.

8. Le don de « l'Esprit de vérité » qui constitue pour Irénée le fondement de la fonction de magistère, ne coïncide pas avec notre « grâce sanctifiante » parce que, certainement, Irénée ne le considérait pas comme proportionnel à la sainteté personnelle de chaque évêque, mais connexe avec la fonction exercée dans l'Eglise par son possesseur : c'était un « charisme ».

b) *Le « charisme » de l'Episcopat dans la tradition liturgique.*

Il n'est pas possible de présenter ici une analyse de la tradition liturgique orientale et occidentale relative à l'Episcopat; je n'en aurai même pas la compétence nécessaire[9]. Je me limite donc à certaines observations qui, je crois, peuvent suffir à justifier les affirmations exposées plus haut.

En premier lieu, il est connu que la « Tradition apostolique » d'Hippolyte présente l'ensemble des dons et des pouvoirs transmis par l'imposition des mains de l'évêque consécrateur au nouvel élu comme s'étendant à toutes les tâches du « gouvernement » et de l' « édification de l'Eglise ». Leur fondement est la transmission de « l'Esprit principal » possédé par Jésus et par lui communiqué aux apôtres[10].

En second lieu, toutes les liturgies distinguent nettement les « dons » communiqués aux évêques des dons communiqués aux autres « ministres », et il ne s'agit pas seulement de diversité quantitative mais qualitative. Qui reçoit le « don de l'épiscopat » possède une plénitude de « charismes » qui le rendent dans son Eglise source originelle de tout autre principe de vie surnaturelle; c'est de sa « plénitude » que les autres « ministres » sont participants et que la « communauté » chrétienne est sanctifiée[11].

9. La signification théologique de la tradition liturgique occidentale et orientale relative au sacrement de l'Ordre, y compris, en premier lieu, la consécration épiscopale, est brièvement analysée et résumée dans l'étude de Dom Botte dans le volume *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957.

Une analyse plus approfondie du rite de la consécration épiscopale dans le *Sacramentaire léonien* a été faite par A. Béraudy dans le volume *Tradition sacerdotale*. Le Puy, 1959.

Ces deux auteurs concluent par l'affirmation de la sacramentalité de la consécration épiscopale et de la distinction sacramentelle entre l'Episcopat et le Presbytérat. On pourrait parvenir à un résultat analogue en étudiant le contenu théologique des nombreuses messes « in Natale episcoporum » du *Sacramentaire léonien*. Cf. *Sacramentarium Veronense*, éd. Mohlberg, pp. 122-138.

10. Quelle que soit l'origine et quel que soit l'auteur de la liturgie de la *Traditio Apostolica*, l'important est qu'elle ait été et qu'elle soit encore effectivement employée dans l'Église copte pour la consécration épiscopale; elle est en outre à l'origine de nombreuses liturgies orientales que l'Église catholique a toujours reconnues comme valides, c'est-à-dire comme exprimant sa propre foi et sa propre doctrine du sacrement de l'Ordre.

1. Outre les formules connues de l'ordination presbytériale qui présentent l'ordre sacerdotal comme une « participation » aux tâches et aux pouvoirs originels de l'évêque, le concept de l'évêque comme source de la vie surnaturelle de l'Église locale résulte clairement de l'importance qu'avait dans l'Église du IV[e] et V[e] siècle la fête de l'anniversaire de la consécration de l'évêque; ce n'était pas une fête de la personne, mais de l'Église qui honorait ce jour-là le principe de sa propre vie.

En troisième lieu la conscience chrétienne distinguait nettement la possession des « charismes épiscopaux » et leur usage; elle savait que les évêques, chacun en particulier, tout en possédant un « charisme de vérité », ne sont pas infaillibles et pas toujours fidèles à la vérité apostolique; elle savait que tout en étant consacrés pour être « édificateurs de l'Eglise » et « pasteurs du troupeau », ils ne le font pas toujours et qu'ils ne « paissent » pas toujours le troupeau comme il convient. Elle savait, en un mot, que les « charismes épiscopaux » reçus avec l'imposition des mains ont un double contenu : un contenu permanent et inaliénable qui constitue le fondement des diverses fonctions ou pouvoirs épiscopaux et un contenu dont le but est le « bon » accomplissement de la fonction qui pouvait être gâté ou perdu par la faute de l'homme (en langage actuel, on pourrait dire qu'ils savaient distinguer entre un « caractère » épiscopal inaliénable et une « grâce sacramentelle », bien que leurs conceptions ne leur permissent point de distinguer aussi nettement les deux que nous le faisons aujourd'hui [12]).

c) *L' « état épiscopal » comme « état sacramentel ».*

Ces données liturgiques et traditionnelles nous obligent à retenir que « la consécration épiscopale » mettait celui qui la recevait dans « *un état surnaturel propre* » à l'intérieur de la communauté chrétienne : l' « état surnaturel » suprême, à l'intérieur de chaque communauté particulière, caractérisé par la possession d'un « charisme » particulier (ou d'un ensemble de charismes si on veut le voir en rapport avec chaque fonction).

Etait-ce un « état sacramentel » qui avait à la base un « acte sacramentel » analogue et parallèle par nature et efficacité aux « actes sacramentels » qui consacrent l' « état » de chrétien (baptisé), l' « état sacerdotal » (prêtre, habilité à l'offrande de la prière et du sacrifice de la communauté) ? La demande n'est pas superflue, parce que la tradition chrétienne connaissait des « états surnaturels » non d'origine sacramentelle : la virginité consacrée à Dieu par exemple.

Mais du point de vue historico-liturgique la réponse ne peut pas faire de doute : si « l'état sacerdotal » en général est fondé sur « un acte sacramentel », l' « état épiscopal », qui est l' « état suprême et plein » est par excellence un état sacramentel. L'état épiscopal est l'état des chrétiens consacrés par un acte sacramentel (imposition des mains) à être « successeurs des apôtres », c'est-à-dire possesseurs des pouvoirs apostoliques et

12. Sur le double contenu des formules liturgiques de la consécration épiscopale, voir l'étude déjà citée de Béraudy.

des « charismes apostoliques » pour la pleine édification de l'Eglise locale comme de l'Eglise Universelle [13].

C) Fonction locale et fonction universelle de l'Episcopat

Nous connaissons déjà les fonctions que la tradition attribue aux évêques : garants et interprètes de la vérité apostolique, administrateurs de la plénitude des dons de grâce laissés par Jésus à l'Eglise, « pasteurs » du troupeau du Christ.

Etaient-ce là des fonctions qu'ils pouvaient et qu'ils devaient exercer seulement vis-à-vis de l'Eglise particulière pour laquelle chaque évêque était consacré, ou bien étaient-ce des fonctions qui outrepassaient l'Eglise locale et s'étendaient à toute l'Eglise ?

a) On sait comment la discipline ancienne soulignait le lien de chaque évêque avec l'Eglise locale pour laquelle il était consacré; et comment elle se préoccupait de déterminer la compétence de gouvernement de chacun des évêques, empêchant empiétements et interventions dans la vie de l'Eglise d'un autre.

Mais on sait aussi par l'histoire comment certains évêques ont, de fait, exercé une certaine fonction directive, reconnue comme légitime par rapport aux Eglises de leur région : que l'on pense par exemple à l'évêque d'Alexandrie et que l'on pense aussi au système des « chorévêques ». Dans ces faits, est certainement contenue la conscience que le « pouvoir épiscopal » n'est pas délimité géographiquement par un territoire; peut-être pourra-t-il être délimité par une prescription du droit de l'Eglise, c'est-à-dire par la volonté des évêques qui se sont mis d'accord pour donner une certaine discipline à l'usage de leurs propres pouvoirs. Mais ceci ne signifie pas encore la en matière de doctrine, et pour ce qui regarde les conditions d'admission à la « catholica » [14].

b) Il y a d'autres faits qui indiquent clairement comment les évêques avaient conscience que leurs « charismes » n'avaient pas seulement une fonction locale, mais une fonction universelle. En premier lieu des faits sporadiques mais significatifs; puis surtout les Conciles. C'est un fait significatif que Denys de Corinthe écrivait aux Eglises d'Asie pour les prémunir contre l'erreur et les confirmer dans la vraie foi apostolique (cf. *Eusèbe*), comme d'ailleurs Cyprien s'intéressait aux pro-

13. Du point de vue historico-théologique, je pense que la sacramentalité de la consécration épiscopale est certainement définissable. De l'opportunité d'une telle définition, nous parlerons plus loin.

14. Cf. l'étude du P. L. Hertling : *Communio und Primat*, dans *Miscellanea Historia Pontificiae*, vol. VII (Rome, 1943).

blèmes de l'Eglise d'Espagne ou de l'Eglise d'Arles. Plus significatif encore est l'échange de lettres entre les évêques et particulièrement les lettres de communion qui annonçaient l'élection et la consécration; se faisant, on reconnaissait aux autres évêques la compétence et le droit de « juger avec autorité » en matière d'autorité de doctrine, et pour ce qui regarde les conditions d'admission à la « catholica » [14].

Les évêques ayant conscience d'être successeurs des apôtres et possesseurs de « charismes apostoliques » savaient qu'ils devaient et pouvaient, en quelque sorte, participer au « soin de toute l'Eglise ». Bien sûr, les compétences restaient distinctes, mais tout en se sentant obligés de les respecter, les évêques avaient conscience d'être « corresponsables » de l'Eglise Universelle et dotés d'un « charisme » qui leur permettait de travailler pour le bien de l'Eglise Universelle.

Leur façon de penser devait être celle-ci : la vérité qu'ils possédaient et enseignaient était la « vérité apostolique », elle était donc la vérité de toutes les Eglises, de l'Eglise Universelle : les dons de grâce qu'ils administraient étaient les dons du Christ, par Lui laissés pour toute l'Eglise; comme pasteurs, ils représentaient Jésus-Christ : lui-même, son esprit et sa volonté en ce qui concerne le « troupeau », c'est-à-dire le peuple chrétien. La conséquence en était que, si en quelque endroit de l'Eglise par la déficience ou la faute des hommes, les pouvoirs et les charismes apostoliques venaient à manquer ou étaient mal administrés, alors les évêques pouvaient se sentir et se sentaient, de fait, autorisés à étendre l'exercice de leurs « propres pouvoirs apostoliques », au-delà des frontières ordinaires de leur propre Eglise.

c) L'expression plus sûre de cette conscience d'une fonction en quelque sorte universelle des évêques est donnée par les Conciles.

Je n'insiste pas sur l'exposé de cette conscience d'une fonction universelle que les évêques possédaient et exerçaient dans les Conciles, surtout dans les Conciles œcuméniques, convoqués comme tels et immédiatement reconnus comme tels, car cela est bien connu de tous.

Il importe au contraire de mettre en lumière le fondement de cette conscience : c'était la présence en eux de l' « Esprit-Saint », de l'Esprit communiqué par Jésus aux apôtres et transmis par eux à leurs successeurs pour la pleine édification de l'Eglise dans la vérité et dans la sainteté. La valeur universelle des décisions conciliaires ne résultait ni du nombre, ni de l'accord d'intelligences et de volontés humaines, mais de la présence et de l'exercice d'un « charisme » par nature universelle, qui trouvait dans le Concile, selon la conscience commune d'alors, la forme suprême de sa manifestation. Et chaque

évêque, en communion avec la *catholica* et avec son centre, Rome, savait qu'il était « co-possesseur » de cet « *Esprit* » [15].

Mais le thème des Conciles et de la fonction universelle de l'Episcopat introduit nécessairement à l'étude des rapports entre l'Episcopat et l'Evêque de Rome.

II. — Les rapports entre l'Épiscopat et la Primauté pontificale

Une étude complète des rapports entre l'Episcopat et la Primauté pontificale demanderait une reconstitution exacte du développement historique de la doctrine de la Primauté ainsi qu'une réflexion sur la signification théologique de ce développement pour la compréhension de la doctrine même de la Primauté. Nous ne pouvons ici que donner en une synthèse les grandes lignes de l'une et de l'autre chose.

A) Le développement historique de la fonction et de la doctrine de la Primauté

a) La première fonction qui soit explicitement reconnue à l'Eglise de Rome et à son Evêque, est celle de « garante de la tradition apostolique » ; c'est la doctrine d'Irénée, c'est celle que s'attribuait le pape Victor dans la question de la Pâque.

C'est la fonction que chaque évêque accomplit dans sa propre Eglise, et que tous ensemble accomplissent dans l'Eglise Universelle. Mais avec une différence : la « tradition apostolique » de Rome, étant la « tradition » du « premier apôtre » appelé Pierre (Mat., x, 2), est celle avec laquelle les autres « traditions apostoliques » doivent nécessairement être d'accord ; s'il y a des divergences entre les « traditions apostoliques » des diverses Eglises, celle de Rome doit prévaloir et prévaut de fait. Pour ce motif, l'Evêque de Rome est le « garant de la tradition apostolique », soit doctrinale, soit disciplinaire, pour l'Eglise Universelle et non seulement pour son Eglise : il est la « clef de voûte » du corps épiscopal, garant dans son ensemble de la tradition apostolique.

Evidemment, cette fonction de l'Evêque de Rome n'est pas

15. Cette conscience s'exprime dans les formules bien connues des Conciles où tous les évêques présents déclarent être *in Spiritu Sancto* (*legitime*) *congregati* (cf. Dz., 782, 783, 787, 792 *a*..., 1781).

une fonction totalement indépendante de la fonction des autres évêques : puisque l'Eglise est une et enseigne une même vérité partout où elle se trouve, les « traditions apostoliques » s'accordent entre elles; elles se soutiennent et se garantissent les unes les autres; même l'Evêque de Rome s'informe des « traditions » des autres Eglises et appuie la valeur de sa propre tradition avec l'autorité des autres. C'est seulement quand surgissent des divergences importantes qui touchent au « patrimoine de la tradition » (*depositum fidei*) que l'Evêque de Rome a conscience de représenter et affirme représenter la tradition apostolique authentique, la vraie doctrine avec laquelle les autres évêques doivent s'accorder : pour cela il répond et décide avec autorité sur les nombreux problèmes qui lui sont soumis[16].

b) La fonction de « garant de la tradition apostolique » porte l'Evêque de Rome à exercer une double fonction vis-à-vis des autres Eglises : une certaine fonction de contrôle de la légitimité de leur succession apostolique et une certaine surveillance de leur fidélité à la « tradition apostolique » de l'Eglise, et par conséquent un certain jugement sur leurs évêques.

Le devoir et la tâche de « garantir la tradition apostolique » comportent nécessairement la compétence pour juger la légitimité de l'organe par lequel se transmet et se conserve, dans chaque Eglise, la tradition apostolique, c'est-à-dire l'Evêque, et de juger de l'usage que telle autorité locale fait de son propre pouvoir.

La surveillance de la légitimité de la succession apostolique et de l'usage des pouvoirs apostoliques dans chacune des Eglises est exercée, en une première période, sous une forme surtout collégiale : par l'échange de lettres de communion et par les rapports ordinaires entre chaque Eglise et chaque évêque; et puis dans les Conciles soit locaux, soit universels. Nous avons dit que tous les évêques se sentaient évêques dans l'Eglise et non seulement dans leur Eglise. Cependant, ils n'avaient pas conscience de posséder une *autorité* sur les autres Eglises et sur les autres évêques. Les Evêques de Rome, au contraire, vont toujours en affirmant de plus en plus avoir la « sollicitude de toutes les Eglises » (*sollicitudo omnium ecclesiarum*) et pouvoir intervenir avec autorité dans la vie de toute l'Eglise pour garantir la fidélité à la « tradition apostolique » sous tous ses aspects : enseignement, « discipline », ou esprit chrétien, rites et normes juridiques qui touchent aux actes sacramentels et fondamentaux de la vie de l'Eglise. Cette conscience des Evêques de Rome

16. Les preuves historiques de cette affirmation sont présentes à l'esprit de tous : de la controverse pascale à la controverse sur le baptême des hérétiques, aux diverses « décrétales » que les évêques de Rome commencèrent à envoyer aux autres évêques à partir du IV^e^ siècle, déjà avant Léon le Grand.

qui se fonde sur le fait de savoir qu'ils sont les « successeurs de Pierre », fondement de l'Eglise et pasteur de tout le troupeau, est le fondement traditionnel du pouvoir de juridiction universelle pleine et « vraiment épiscopale » qui sera défini par le Concile du Vatican.

Déjà présente aux premiers siècles, cette conscience s'est traduite peu à peu en actes concrets de gouvernement par un long processus historique caractérisé par trois facteurs :

— conscience et affirmation d'une compétence universelle quant au principe, justifiée par la « succession de Pierre »;

— interventions sporadiques au début dans la vie des autres Eglises, soit à cause du respect des traditions et des compétences réciproques qui existait entre les Evêques, soit pour l'ensemble des motifs historiques qui tantôt ont favorisé, tantôt ont mis obstacle à l'application pratique de l'autorité de l'Evêque de Rome, spécialement en Orient;

– interventions décisives, régulières et toujours plus normales, quand les graves problèmes de la vie de l'Eglise ont mis toujours plus en évidence la nécessité d'une autorité une et non seulement collégiale, suprême et indépendante du vouloir de chacun des Evêques, supra-nationale et vraiment universelle, pour garantir sûrement l'unité de l'Eglise, sa sainteté ou capacité de réforme, sa catholicité et son indépendance d'intérêts locaux ou nationaux.

c) La conclusion de ce long et complexe processus historique, qui a présenté des caractéristiques diverses en Occident et en Orient, est la doctrine catholique actuelle de la Primauté pontificale, telle qu'elle se présente dans l'enseignement du I^er^ Concile du Vatican et dans la pratique de l'Eglise.

B) La doctrine catholique actuelle relative a la Primauté

Je crois qu'elle peut se résumer en quelques points :

1. Au Pontife romain, Evêque de Rome, appartient une double fonction de magistère et une double juridiction :

a) celle épiscopale, commune aux autres évêques et relative à son propre diocèse, qui contribue à la formation de la foi et de la discipline chrétiennes de toute l'Eglise en communion avec les autres évêques et par le soin pastoral du diocèse de Rome;

b) celle primatiale, qui lui est exclusive et relative à toute l'Eglise, qui le fait centre *unique* de la vérité et dépositaire *uni-*

que de la totalité de l'autorité pour toute l'Eglise, et qu'il exerce selon les diverses exigences de la vie de l'Eglise.

2. La fonction primatiale fait du Pontife romain le maître authentique, et en certains cas déterminés infaillible, de la vérité, non seulement pour toute l'Eglise en général, mais pour chaque diocèse et pour chaque fidèle; elle s'unit avec la fonction d'enseignement propre des évêques, pour constituer un unique enseignement complet, dont le but est de conserver fidèlement la vérité révélée et de la présenter d'une façon qui réponde pleinement aux besoins de l'Eglise en général et de chaque communauté chrétienne en particulier.

La fonction primatiale fait aussi du Pontife romain le Pasteur universel, doté d'une pleine autorité de juridiction pastorale, « vraiment épiscopale », non seulement pour l'Eglise en général, mais pour chaque diocèse et pour chaque fidèle; elle s'unit avec l'autorité et la fonction pastorale propre des évêques pour constituer avec elle une autorité pleinement suffisante de gouvernement pastoral, dont le but est de maintenir l'unité nécessaire dans la communauté de l'Eglise et en même temps de conserver et de promouvoir dans chaque Eglise locale l'esprit et la vie chrétienne pour conduire toutes les âmes au salut et à la sainteté que leur a assignés le Christ.

La fonction primatiale du Pontife n'est donc pas en contradiction avec la fonction et l'autorité propre des évêques; au contraire, elle est destinée à la renforcer et à lui faciliter l'accomplissement de sa tâche de magistère et de soin pastoral, en augmentant la valeur de son enseignement et de ses décisions par la garantie de l'approbation et de la communion avec l'autorité suprême et, en outre, en rendant plus facile, plus évident, plus sûr et plus universel, l'échange d'aide entre chacune des Eglises pour l' « édification du corps du Christ », moyennant leur communion commune avec le centre de la vérité et de l'autorité.

3. La fonction diverse de chacun des évêques, successeurs des apôtres, et de l'Evêque de Rome, successeur de Pierre, se fonde sur une diversité de dons et de pouvoirs communiqués par Jésus au Collège apostolique (et à Pierre comme membre de celui-ci) et à Pierre personnellement en tant que distinct des autres apôtres : dons et pouvoirs qui se transmettent par la succession épiscopale légitime, par laquelle le corps épiscopal dans son ensemble succède au Collège apostolique et en continue les pouvoirs d'enseignement et de gouvernement, mais seul l'Evêque de Rome succède à l'apôtre Pierre et en continue les pouvoirs personnels et exclusifs d'enseignement et de gouvernement pour toute l'Eglise.

Cette diversité de succession détermine dans l'Eglise une double ligne de succession apostolique :

a) par le sacrement de l'ordre, tous les évêques sont égaux entre eux, sont en rapports de succession directe et immédiate (c'est-à-dire sans l'intervention d'autres autorités) avec le Collège apostolique et détiennent des pouvoirs de sanctification valides pour toute l'Eglise et destinés à l'édification de toute l'Eglise : mais l'usage légitime de leurs pouvoirs ne peut avoir lieu sinon en communion avec toute l'Eglise et avant tout avec l'Evêque de Rome, qui est le centre de la communion catholique[17];

b) ceci parce qu'*il n'existe pas de transmission immédiate et autonome de l'autorité de gouvernement de chaque Apôtre à chaque Evêque,* mais seulement de l'Apôtre Pierre à l'Evêque de Rome. Tous les autres Evêques participent aux « pouvoirs apostoliques » dans l'Eglise en tant qu'ils font légitimement partie du Collège épiscopal et se maintiennent en union avec lui : ils reçoivent leurs « pouvoirs » de Jésus-Christ à travers le Collège épiscopal. Et parce que le Collège épiscopal n'est pas acéphale mais possède une tête, qui d'elle-même possède la plénitude des « pouvoirs apostoliques » nécessaires pour la vie de *toute* l'Eglise, tous les pouvoirs de chacun des Evêques sont déjà contenus dans ce pouvoir comme dans leur source et leur fondement.

4. Le pouvoir primatial du Pontife est sous cet aspect distinct du pouvoir épiscopal de tous les autres évêques, mais il n'est pas pour cela séparé et opposé au leur.

a) La vérité que le Pontife enseigne est la même vérité qu'enseigne le Collège épiscopal.

La discipline de vie chrétienne que le Pontife veut conserver est la même discipline que tout le Collège épiscopal doit vouloir conserver dans l'Eglise Universelle et dans chaque diocèse.

Les buts de salut et de sanctification, les buts de diffusion du Royaume de Dieu que le Pontife veut mettre en œuvre dans toute l'Eglise, sont les mêmes buts que tout le Collège épiscopal doit vouloir mettre en œuvre.

La différence existe dans la compétence relative au choix des moyens pour arriver aux mêmes buts. Le Pontife romain a un pouvoir de décision autonome dans le choix des moyens; alors que tous les autres évêques, soit dans leur enseignement, soit dans leur gouvernement, tant en particulier que collectivement, sont liés par les décisions du Pontife romain.

b) Le résultat de cette autorité et de cette compétence

17. Cf. l'étude de Hertling, citée à la note 14.

diverse est sans doute une capacité moindre d'influence immédiate et directe de chacun des évêques dans la vie de toute l'Eglise et une liberté moindre d'action personnelle dans leurs propres diocèses.

Mais l'unité de l'Eglise, son indépendance des influences extérieures, la conservation fidèle de la doctrine et de la discipline sont plus sûrement conservées et promues qu'auparavant depuis que la conscience de la Primauté pontificale a pu s'exprimer et s'effectuer dans toute sa plénitude.

Pour cela il est impensable que l'Eglise puisse assumer des formes d'organisation qui puissent affaiblir la conscience de la Primauté et de son contenu, ou qui puissent laisser diminuer la valeur constructive pour la vie de l'Eglise Universelle et de chacun des diocèses du plein exercice de la Primauté.

On peut cependant réfléchir pour voir s'il ne serait pas possible de concevoir des formes de collaboration entre la Primauté pontificale et l'Episcopat qui permettent de valoriser davantage la fonction de l'Evêque, non seulement dans son propre diocèse, mais vis-à-vis de toute l'Eglise, comme cela se passait dans l'Eglise ancienne et comme le désirent les frères séparés d'Orient.

III. — Quelques conclusions sur la fonction de l'Épiscopat et sa collaboration avec la Primauté pontificale

La différence fondamentale entre l'organisation et la vie de l'Eglise dans la période d'union avec l'Orient et après la séparation me semble résider dans une certaine supériorité du pouvoir de juridiction par rapport au pouvoir d'ordre, qui s'est développée en Occident. Développement historiquement nécessaire et bienfaisant, comme le démontre la disparition quasi totale des schismes en Occident; mais qui n'a pas permis au pouvoir d'ordre épiscopal de développer toute son influence pour le bien de toute l'Eglise. Un facteur subordonné, mais essentiel, de ce fait historique, a été la diminution de la conscience de la valeur sacramentelle de la consécration épiscopale et de son importance pour la conservation et la transmission des « pouvoirs apostoliques », qui n'étaient pas seulement des « pouvoirs juridiques », mais des pouvoirs et des dons de grâce pour l'édification de l'Eglise : charismes. La première chose nécessaire est donc d'approfondir la signification et la valeur du « charisme de l'Episcopat » dans l'Eglise.

A) Le « charisme de l'Episcopat » et son action

Si l'on accepte la doctrine, qui me semble traditionnelle et indiscutable, de la valeur sacramentelle de la consécration épiscopale, il s'agit de déterminer quels « dons de grâce », ou mieux quels « charismes » elle confère. Selon la doctrine traditionnelle, elle transmet dans l'Eglise et donc confère à qui la reçoit les « charismes apostoliques », l'Esprit-Saint communiqué par Jésus aux apôtres et destiné à durer en elle jusqu'à la fin du monde pour la pleine édification de l'Eglise.

Selon la tradition, ces « charismes » comprennent :

a) une plénitude de pouvoirs de sanctification, plénitude du pouvoir d'ordre;

b) un don de connaissance de la vérité révélée qui rend les évêques capables de devenir docteurs authentiques de celle-ci et, dans des conditions déterminées, même docteurs infaillibles;

c) un don de gouvernement qui les rend capables d'interpréter avec autorité la figure du Bon Pasteur, soit pour chacun dans son propre diocèse, soit collégialement rassemblés en Concile, pour toute l'Eglise.

Ces pouvoirs et ces dons de grâce font de l'évêque dans l'Eglise un « organe » de l'action de l'Esprit-Saint : un « organe » personnel et responsable, un « organe » dont la compétence et la capacité d'action sont conditionnées par trois ordres de facteurs : les déterminations juridiques (de droit divin et ecclésiastique) qui conditionnent l'usage de ses dons; la sainteté personnelle; et les qualités humaines personnelles, qui le rendent « organe » plus ou moins correspondant à ses devoirs. Mais indubitablement, *chaque évêque* est dans l'Eglise, dans une certaine mesure, un principe de connaissance surnaturelle de la vérité révélée, un principe de sanctification et un principe d'édification pastorale : une « image réelle » du Christ, Maître, Pasteur et Souverain prêtre.

Cette réalité ontologique surnaturelle de l'évêque, qui est destinée non à rester inactive, mais à opérer dans l'Eglise, acquiert sa pleine capacité d'action et d'influence quand l'évêque, par le moyen d'une désignation de l'autorité légitime (succession légitime selon les canons, ou attribution d'un diocèse de la part du Pontife romain), acquiert la fonction d'évêque responsable d'une communauté chrétienne particulière. La tâche de l'évêque dans sa propre Eglise n'est pas seulement celle de « conserver » la foi, l'esprit et la vie chrétienne, mais d'incarner la vérité et la vie chrétienne selon les exigences et

l'esprit propre de sa communauté : résoudre ses problèmes, promouvoir la vie religieuse, faire en sorte que le développement humain serve à la vie surnaturelle. Certainement en cette activité pastorale de l'évêque, les caractéristiques de sa personnalité, naturelle et surnaturelle, ont une influence déterminante sur l'esprit qu'il communique à la communauté : ainsi surgissent les diverses « traditions spirituelles » dans l'Eglise, créées et promues par de grandes figures d'évêques dont l'histoire ne manque pas de nous fournir des exemples (qu'il soit permis à un Milanais de rappeler saint Ambroise et saint Charles Borromée et leur influence dans l'Eglise ambrosienne).

La première fonction propre de l'évêque dans l'Eglise et la première influence propre et irremplaçable du « charisme de l'Episcopat » est justement celle de promouvoir la formation et le développement de la « tradition spirituelle » (entendue dans un sens « ecclésiastique » et non purement ascétique) de sa communauté. Et l'on comprend tout de suite comment cette fonction ne se limite pas au bien de l'Eglise particulière, mais constitue une collaboration à l' « édification » de l'Eglise Universelle, du Corps mystique du Christ.

B) La collaboration du « charisme de l'Episcopat » avec le charisme de la Primauté

A la lumière des exposées sur la nature et la fonction propre du « charisme de l'Episcopat », on comprend mieux, il me semble, ses rapports et sa collaboration avec le « charisme de la Primauté ». On peut les considérer, soit en relation avec la vie de l'Eglise particulière, soit en relation avec la vie de l'Eglise universelle.

a) Par rapport à l'Eglise particulière, le charisme propre de l'évêque lui donne la capacité et la tâche d' « appliquer » à ses conditions particulières la « tradition apostolique » de l'Eglise Universelle; tandis que le charisme de la Primauté a la tâche de garantir, même dans l'Eglise particulière, la « conservation fidèle » de la « tradition apostolique », et la conservation et la solidité de la communion catholique entre les diverses Eglises grâce à leur communion avec l'Eglise de Rome.

Mais qu'exige donc une conservation de la tradition apostolique ou de la communion catholique qui ne soit pas niveleuse, mais respectueuse de la « variété des dons » que l'Esprit-Saint peut communiquer à l'Eglise à travers la formation des traditions spirituelles de chaque Eglise particulière ? Et qui en est juge ?

C'est là que s'insère la seconde forme, plus directe, de

collaboration de l'Episcopat au bien de l'Eglise Universelle, collaboration qui se réalise particulièrement dans le Concile.

b) Le juge premier et propre des conditions nécessaires pour la conservation de la « tradition apostolique » et de la « communion catholique » est l'Evêque de Rome, le Pontife romain. Il est aussi l'ultime et suprême juge : dans tout le Collège épiscopal uni avec lui, il n'y a pas d'infaillibilité doctrinale plus grande que celle qu'il possède personnellement et il n'y a pas d'autorité plus ample et plus pleine que la sienne personnelle.

Mais dans le Collège épiscopal uni, il y a une plus grande richesse de « charisme » pour « l'édification de l'Eglise », qu'il n'y en a dans le seul Evêque de Rome et Pontife universel pris singulièrement, et cela tant dans le domaine de l'enseignement que dans le domaine de la cure pastorale.

Dans le domaine de l'enseignement, parce que chaque évêque en particulier a un « charisme d'enseignement » qui lui est propre et qui répond aux besoins de sa communauté, la somme de tous ces charismes, unie au charisme propre de l'Evêque de Rome, fait du collège épiscopal un organe plus approprié à la pleine pénétration et à l'enseignement de la vérité chrétienne selon les besoins de toute l'Eglise du temps présent.

De la même manière, parce que chaque évêque possède un « charisme pastoral » pour la pleine « édification de son Eglise dans l'amour », la somme de tous ces « charismes », unie avec le charisme propre du Pontife romain, fait du Collège épiscopal une image et un organe plus adéquats à la figure du Bon Pasteur. Il est opportun de rappeler ici que la caractéristique du Bon Pasteur est une certaine connaissance personnelle non seulement du « champ de travail » qui lui est propre, mais aussi du troupeau, c'est-à-dire des âmes et de leurs besoins particuliers : « Je suis le Bon Pasteur et je connais les miennes, et les miennes me connaissent » (Jn, x, 14). Ce rapport, ou contact personnel, avec les besoins des âmes, qui est un élément essentiel de la figure du « Bon Pasteur », est la raison qui explique et exige la multiplication des évêques dans l'Eglise selon les besoins des âmes; et c'est aussi la raison qui explique pourquoi, dans le Collège épiscopal uni, bien que l'autorité n'y soit pas plus grande, il y a une capacité de jugement plus sûrement conforme aux besoins pastoraux de l'Eglise, que dans le Pontife romain seul et pris en particulier. La figure du Bon Pasteur dans l'Eglise n'est pas représentée par un unique Pasteur, mais par un corps de Pasteurs, bien qu'avec des tâches, des dons et des pouvoirs divers.

c) La conséquence de ces rapports entre le « charisme de l'Episcopat » et le « charisme de la Primauté » est la nécessité d'une collaboration harmonieuse entre eux, pour que l'Eglise

ait une capacité de se développer plus complète, jusqu'à « l'âge complet du Christ », que la divine Providence lui a assigné à chaque époque de son histoire.

Une forme traditionnelle se trouve dans le Concile œcuménique; mais on peut en envisager d'autres. Pour les caractériser, il ne sera pas inopportun de réfléchir sur certains « principes » qui doivent guider une telle collaboration, afin de pouvoir après proposer des applications.

C) Principes relatifs a la collaboration entre la Primauté pontificale et l'Episcopat

En réfléchissant sur les principes exposés ci-dessus, d'un côté, et, de l'autre, sur l'hisotire, il me semble que l'on pourrait formuler quatre principes qui doivent s'harmoniser entre eux pour rendre fructueuse la collaboration entre l'Evêque de Rome et les autres évêques.

a) *Principe de l'unité.*

Le premier bien de l'Eglise et la première condition de son activité apostolique est l'unité : unité dans la foi, unité dans l'esprit, unité dans la communion hiérarchique et sacramentelle, unité non purement juridique et formelle, mais unité intérieure et extérieure, fondée sur l'amour et sur la communion pleine de bonne volonté avec ceux qui détiennent dans l'Eglise les « charismes » de l'Esprit-Saint, le premier entre tous étant le Pontife romain. Pour cela, c'est un devoir pour l'Eglise d'étudier et de mettre en œuvre les moyens qui garantissent la conservation de l'unité.

b) *Principe de pastoralité.*

L'unité de l'Eglise n'est pas l'ultime fin, mais est la condition voulue par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour arriver à la fin ultime : le salut et la sanctification des âmes, c'est-à-dire le salut et la sanctification des fidèles qui appartiennent déjà à l'Eglise et l'extension de l'Eglise à toute l'humanité. La pastoralité exige sans doute de la part de l'Eglise un effort continuel d'adaptation à l'histoire spirituelle de l'humanité : comme le Verbe de Dieu s'est « fait chair » pour notre salut, ainsi la vérité chrétienne et l'Eglise doivent « se faire tout à tous » pour pouvoir sauver et réunir tous les hommes dans l'unique troupeau, sous l'unique Pasteur.

Cela comporte la nécessité d'accepter et de donner nais-

sance à des solutions historiques diverses, dans l'unité de la foi et de la discipline sacramentelle et morale positivement voulue par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le juge plus convenable de cette diversité dans l'unité sera le Collège épiscopal uni sous la direction du Pontife romain.

c) *Principe de catholicité.*

La formation des diverses « traditions spirituelles » dans l'Eglise n'est pas une fin en soi, mais voie et moyen d'édification de l'Eglise Universelle : c'est-à-dire voie et moyen pour rendre plus facile le salut et la sanctification de chacune des communautés locales et pour enrichir la communauté de l'Eglise universelle. Cela comporte que chacune des « traditions spirituelles » puisse et doive être « communicables » d'une Eglise aux autres, comme de fait cela arrivait fréquemment dans l'Eglise ancienne. Des traditions spirituelles (toujours au sens ecclésiologique) qui seraient en contraste tel avec les « traditions » du reste de l'Eglise, qu'elles ne pourraient être acceptées par elle, se mettraient pour cela hors de la *Catholica Ecclesia*; alors que les traditions particulières sont d'autant plus sûrement chrétiennes et bienfaisantes pour chaque communauté et pour l'Eglise entière qu'elles sont plus facilement « communicables ».

Cela comporte que chaque évêque tout en prenant soin des traditions spirituelles de sa propre communauté doit chercher à être autant que possible en communion avec les autres évêques. Et quand il s'agit de résoudre des problèmes qui sont communs à plusieurs diocèses d'un milieu déterminé ou de tel moment historique, la collaboration entre les diocèses et leurs pasteurs devient une nécessité et un devoir; alors la recherche collégiale de solutions communes donne une plus grande garantie pour répondre aux besoins, beaucoup plus que ne pourrait le faire une action purement ou excessivement individuelle.

d) *Principe du respect des « traditions ».*

La formation des « traditions spirituelles » dans l'Eglise est un fait historique providentiel; il n'a pas seulement comme fondement des contingences historiques d'origine humaine, mais aussi la diversité de dons surnaturels; elle est destinée à rendre plus riche et plus pleine la manifestation de la grâce multiforme de Dieu. Pour cela, le plein développement de l'Eglise exige le respect et un certain souci des « traditions spirituelles » des diverses Eglises (ceux qui ont ce souci *ex officio* sont les évêques) dans la mesure compatible avec l'unité et la catholicité de l'Eglise et avec une vraie et saine action pastorale.

Peut-être n'avons-nous pas encore complètement assimilé la valeur pour l'Eglise Universelle de l'existence de diverses

« traditions spirituelles », dont certaines, par leur ancienneté, se rattachent à la période immédiatement post-apostolique : le fait de réfléchir sur ces valeurs pourrait peut-être ouvrir de nouvelles perspectives pour la solution de problèmes très actuels (par exemple problèmes liturgiques et missionnaires).

D) Quelques applications pratiques

Des considérations exposées jusqu'ici, il me semble que peuvent résulter des applications pratiques au sujet des rapports entre l'Episcopat et la Primauté pontificale, applications que je me permets de présenter en conclusion de cette étude sur le sujet et en vue des buts généraux de la rencontre et que je soumets à la réflexion de tous.

a) Puisque la doctrine de l'Episcopat et de sa fonction dans l'Eglise dépend du fait que l'on possède une conception purement « juridique » ou une conception sacramentelle de l'évêque, la première condition pour une détermination exacte de la nature et des tâches de l'Episcopat me semble être une définition dogmatique du « charisme de l'Episcopat » et de la sacramentalité de la consécration épiscopale.

Une définition dogmatique en ce sens au prochain Concile devrait certainement être agréable aux frères séparés d'Orient et je pense qu'elle serait aussi vue d'un bon œil par les anglicans comme par les communautés de la Réforme, en tant que manifestation significative de la volonté de l'Eglise catholique d'être fidèle à la tradition apostolique si clairement affirmée aux premiers siècles.

b) Puisque le « charisme » et la tâche propre des évêques ont comme but propre l'édification spirituelle de chacune des communautés locales, il me semble que sur le plan juridico-disciplinaire et pastoral, une liberté d'action et des pouvoirs suffisants devraient être laissés aux évêques; ainsi ils pourraient vraiment former, conserver et transmettre une « tradition spirituelle chrétienne » dans leur Eglise. Une tradition spirituelle qui signifie la rencontre du christianisme universel et éternel de toute l'Eglise catholique avec les caractéristiques et les besoins spirituels de leur peuple, dont chaque évêque est « pasteur » propre par mission et grâce du Saint-Esprit.

Evidemment, ces « traditions spirituelles chrétiennes » doivent être entendues dans la plus rigoureuse fidélité soit à « la tradition apostolique » conservée dans l'Eglise catholique, soit à « l'unité visible » de l'Eglise, en tout ce qui apparaît nécessaire à ce but à chaque moment historique déterminé[18].

18. Les moyens retenus comme nécessaires en un moment historique déterminé pour mettre en œuvre et pour manifester *l'unité visible* de l'Eglise

Pour faciliter une telle tâche de l'évêque, il semble opportun que même le choix des évêques soit déterminé de façon à assurer leur tâche d'interprètes et formateurs de la « tradition spirituelle chrétienne » de leur Eglise, outre leur tâche de garants et de représentants de la fidélité à la tradition apostolique de l'Eglise Universelle. La formation d'une « tradition spirituelle », en fait, requiert une certaine continuité de direction et une certaine communion d'esprit, que l'on ne peut pas facilement improviser[19].

c) D'autre part, la vie spirituelle de chaque diocèse, même les plus vastes, n'est pas isolée de celle des autres, ni en droit ni en fait. Bien plus, dans un monde qui devient toujours plus « un » sur le plan sociologique et spirituel, il se forme nécessairement des communautés humaines plus vastes que le cadre d'un diocèse (peuples, nations, états), qui présentent des problèmes spirituels communs et souvent dépendants les uns des autres, et qui par là requièrent une certaine unité de direction et une collaboration agissante entre les diocèses pour leur solution.

Ceci amène à l'opportunité de favoriser la collaboration entre les diocèses appartenant à la même communauté humaine par des formes et des institutions juridiques adaptées et efficaces. C'est le même phénomène historique qui, en son temps, a donné naissance à l'organisation des provinces ecclésiastiques et à leurs Conciles, ainsi qu'à la fonction historico-ecclésiastique des « Patriarcats ». On peut penser à des formes juridiques, qui renouvellent l'expérience historique du passé avec sa capacité d'adaptation aux problèmes « régionaux » et d'influence sur chacune des communautés humaines, tout en évitant les dangers de celles-ci. Un développement dans une telle direction est déjà constitué par les « Conférences épiscopales nationales » dont la compétence pourrait être approfondie.

Un développement de l'organisation « collégiale » de la vie de l'Eglise, fondée sur la collaboration entre les évêques responsables d'un milieu humain déterminé (peuple, Etat), outre qu'il répondrait à une nécessité historique pastorale actuelle, s'insérerait fort bien dans la tradition historique de l'Eglise avant le schisme d'Orient. Cela devrait être agréable à toutes les communautés chrétiennes sensibles à cette tradition, comme le

peuvent être variés et peuvent varier dans le temps : de la liturgie au droit, aux coutumes et aux pieuses traditions universelles, aux dévotions universelles. L'étude et le choix des moyens nécessaires pourraient être réalisés selon la méthode suggérée plus loin.

19. La possibilité de former une tradition spirituelle dans les diocèses est aussi en rapport avec les énergies spirituelles et matérielles dont les diocèses disposent et donc avec le problème des dimensions du diocèse. Qu'il nous suffise d'avoir fait allusion à ce problème qui n'entre pas directement dans le but proposé à la réunion de Gazzada.

sont les Eglises Orthodoxes et l'Eglise anglicane; cela ne devrait pas non plus déplaire aux communautés de la Réforme par l'affirmation de « fraternité spirituelle » qu'il comporte.

La détermination de la forme concrète de tels groupements et actions « collégiales » des évêques, tout en tendant à une certaine unité de structure juridique, pourrait opportunément tenir compte des traditions historiques déjà existantes et valables, ou susceptibles d'être valorisées sur le plan pastoral et spirituel. C'est particulièrement en ce sens que les « Patriarcats » pourraient acquérir une signification juridico-spirituelle même actuelle et pas seulement historique.

d) Par ailleurs, dans le moment actuel de la vie de l'Eglise, il n'est certainement pas possible de retourner à des formes juridico-organisatives égales à celles qui existaient avant le schisme d'Orient, et cela pour deux motifs : soit à cause de l'expérience historique des dangers pour l'unité de l'Eglise que ces formes incluaient (danger qui n'est pas du tout imaginaire aujourd'hui avec l'extension de la Hiérarchie indigène); soit à cause d'une raison de principe. L'Eglise catholique, en effet, ne peut pas renoncer à cet approfondissement dans la connaissance des prérogatives de la fonction primatiale de l'Eglise de Rome et dans la compréhension de leur nécessité pour conserver intacte l'unité et la fidélité apostolique de l'Eglise qui s'est fait durant le second millénaire; c'est-à-dire qu'elle ne peut pas renoncer aux principes caractéristiques de la fonction primatiale personnelle du pape et de ses interventions dans la vie de toute l'Eglise que le Concile du Vatican a fixées; même si elles n'étaient pas en usage ou si elles n'étaient pas universellement reconnues avant le schisme.

Il s'agit de voir si d'autres formes de collaboration entre l'Episcopat et la Papauté sont possibles, formes différentes de celles jusqu'ici existantes, et respectueuses non seulement des principes dogmatiques mais aussi des vénérables traditions historiques. Une de ces formes pourrait être la constitution à Rome d'organismes centraux, peut-être de type périodique, composés de membres (évêques) en partie choisis par le Souverain Pontife, en partie élus par les conférences épiscopales nationales et auxquels serait confiée la tâche d'examiner et de décider tous les problèmes, de caractère doctrinal, disciplinaire et spirituel, qui pourraient naître pour concilier l'unité, l'universalité et l'apostolicité de l'unique Eglise du Christ avec le respect et le souci des « traditions spirituelles » des diverses parties de l'unique Eglise et de la compétence pastorale propre des évêques : les décisions collégiales n'auraient de valeur, évidemment, que par l'approbation et la promulgation de la part du Souverain Pontife.

De cette façon, le jugement de l'Episcopat catholique collaborerait avec celui du Pontife romain et plus profondément

le « charisme de l'Episcopat » collaborerait avec le « charisme de la Primauté » pour constituer un organe de vie de l'Eglise plus pleinement répondant aux tâches universelles et locales dans le même temps de « l'édification du Corps du Christ » ; on aurait en outre une manifestation visible et significative du fait que le Collège épiscopal, présidé par le Pontife romain, est le continuateur dans l'Eglise de la mission et des pouvoirs confiés par Jésus au Collège apostolique présidé par Pierre pour l'édification de l'Eglise jusqu'à la fin du monde[20].

(*Traduction française* de J. Fr. Arrighi.)

2. Cet article sur la traduction d'un exposé fait, en septembre 1960, à Gazzada (Varex), devant les membres de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques ».

Quelques aspects de l'évolution du protestantisme français depuis le début du XIX[e] siècle

René Beaupère, o.p.

Dans ces pages, il ne s'agira pas de tracer l'histoire du protestantisme français depuis cent cinquante ans. Cette histoire a été écrite à plusieurs reprises, et encore tout récemment[1]. Nous voudrions, plus simplement, mettre en valeur quelques lignes de force dans quatre domaines principaux : l'organisation des Eglises, leur foi, leur vie liturgique, leur ouverture au monde. Nous nous efforcerons de tirer de notre examen quelques conclusions utiles au travail de rapprochement de tous les disciples du Christ et valables sans doute même au-delà des limites forcément restreintes de l'œcuménisme en France.

I. — L'organisation des Eglises

Au début du XIX[e] siècle, lorsque Bonaparte, par les *Articles organiques* de 1802, qui complétaient l'*Acte de Tolérance* de Louis XVI en 1787, rendit la liberté de célébrer son culte et professer sa foi au protestantisme français, c'était merveille que ce dernier subsistât encore comme un corps. A vrai dire, la situation était quelque peu différente pour le luthéranisme et pour le monde réformé. C'est ce dernier qui était le plus mal en point. Son dernier Synode national, c'est-à-dire l'assemblée ayant la charge de tous les intérêts généraux de l'Eglise et assurant la cohésion des paroisses locales entre elles, remontait à 1659-1660 (Loudun); le commissaire royal, M. de la Magdeleine, y avait pris la parole pour mettre les délégués au courant de la volonté de Louis XIV de supprimer les Synodes nationaux; si l'expression était modérée, le fond n'en était pas moins net : « Sa Majesté ayant considéré, avait-il dit, qu'on ne peut pas tenir de Synodes nationaux sans qu'il en coûte de grandes

1. Raoul Stéphan, *Histoire du protestantisme français*, Paris, 1961.

sommes, et sans causer beaucoup d'embarras et de peines à ceux qui y sont envoyés (...) a jugé à propos que je vous proposasse de sa part de donner, à l'avenir, tout pouvoir aux Synodes provinciaux de connaître de toutes les affaires qui arrivent dans les provinces, dont la connaissance appartenait autrefois aux Synodes nationaux, et de les régler et terminer; car Sa Majesté a résolu qu'on n'en assemblerait plus que lorsqu'elle le jugerait expédient[2]. » Le Synode de Loudun avait passé outre et décidé qu'une nouvelle assemblée se tiendrait trois ans plus tard à Nîmes. Mais ce ne fut qu'un vœu, privé de toute réalisation effective.

Vingt-cinq ans après la suppression des Synodes nationaux, c'était, en 1685, la dramatique Révocation de l'Edit de Nantes qui conduisait le monde réformé de France à l'abjuration, à l'exil, aux galères, à la prison, au massacre. Certes, de 1726 à 1763, eurent lieu les huit Synodes « du désert ». Mais que pouvaient-ils faire pour assurer l'organisation et la vie d'une Eglise réduite à se cacher au maquis ? Bref, au sortir de la tourmente révolutionnaire, presque toutes les institutions ecclésiastiques de l'Eglise réformée étaient à réédifier.

Le drame fut d'ailleurs que cette reconstruction fut menée selon des critères en partie contestables : des éléments essentiels à la vie normale de l'Eglise réformée ne furent pas rétablis, tandis que de nouvelles structures plus ou moins adventices lui étaient imposées. Qu'on en juge : non seulement le Synode national n'était pas remis en vigueur par les *Articles organiques*, mais, pratiquement, les paroisses étaient supprimées, puisque les fidèles étaient réunis dans des groupes abstraits, les consistoires, établis par fractions de six mille âmes. De plus ces consistoires étaient administrés par des pasteurs et des laïcs, ces derniers étant choisis non pour leur piété et leur zèle, mais en raison de leur fortune.

Signe encore plus grave que ces mesures elles-mêmes, et qui permet de se rendre compte du niveau religieux de l'époque et de l'affaiblissement interne du protestantisme, presque personne dans l'Eglise réformée ne semble avoir protesté contre ces mutilations et ces déviations. D'ailleurs, quelques années plus tard, dans une étude d'ensemble *Du protestantisme en France*, le pasteur Samuel Vincent estimera que le contexte était tel qu'en ressuscitant les anciens règlements on produirait non pas l'ordre, mais « l'étonnement, le désordre, le scandale » et il conclura : « Parler d'exhumer notre antique Discipline dans de telles circonstances, c'est, je ne crains pas de le dire, parler d'anéantir notre religion[3]. »

En 1852, un demi-siècle après les *Articles organiques* de

2. Cité par Eugène Bersier, *Histoire du Synode général de l'Église réformée de France* (Paris, 6 juin-10 juillet 1872), Paris, 1872, t. I, pp. 24-25.

3. Cité par François Méjan, *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, 1947, p. 41.

Bonaparte, un décret du prince-président introduisait deux améliorations qui s'inspiraient d'un projet de loi proposé par une assemblée réformée officieuse réunie en 1848 : les paroisses étaient reconstituées et le droit de vote était accordé à tous les membres inscrits au registre paroissial et non plus aux seuls « notables ». Mais il faudra attendre 1872 pour que puisse se tenir à Paris un Synode national, le premier après une interruption de plus de deux siècles. Cette assemblée élaborera un nouveau projet de règlements et d'articles organiques qui, compte tenu des modifications rendues nécessaires par l'union des Eglises et de l'Etat, en particulier dans les domaines administratif et financier, reprenait les principaux éléments de l'antique Discipline. Malheureusement le gouvernement refusa de donner force de loi à ces textes en raison du schisme que le Synode avait révélé entre une majorité de tendance « orthodoxe » et une minorité « libérale ». Déjà d'ailleurs en 1848, conséquence indirecte de mouvements de Réveil dont nous parlerons plus loin, un groupe de pasteurs et de laïcs, désireux de voir l'Eglise séparée de l'Etat, avait fait scission et donné naissance aux *Eglises évangéliques libres*. En 1872, parce que le gouvernement refusa d'en prendre acte, le schisme ne se traduisit pas dans les structures institutionnelles. Mais la minorité « libérale » ne participa point à la seconde session du Synode et la majorité « orthodoxe » ne réunit plus, jusqu'en 1906, que des Synodes « officieux ».

La situation du luthéranisme était, nous l'avons dit, différente au point de départ. En Alsace et au Pays de Montbéliard, en effet, les Eglises luthériennes avaient moins souffert que l'Eglise réformée de France de la politique de Louis XIV, relativement protégées qu'elles étaient par le statut politique spécial des régions de l'Est. Mais, comme toutes les communautés religieuses en France, elles subirent les contre-coups de la crise révolutionnaire et ce sont les *Articles organiques* de 1802 qui redonnèrent une existence officielle à une *Eglise de la Confession d'Augsbourg* englobant l'Alsace et le Pays de Montbéliard; son siège était à Strasbourg car, à cette époque, il n'y avait encore à Paris, pour assurer le culte luthérien, que quelques chapelles étrangères. La situation allait d'ailleurs rapidement évoluer, en raison de l'accroissement progressif de la population luthérienne de langue française dans la capitale et sa banlieue. En 1806, par un décret du 15 août, le gouvernement accorda aux luthériens de Paris « un oratoire ou maison de prières (...) attaché à l'Eglise consistoriale du Temple Neuf de Strasbourg, sous la direction du Consistoire général de cette ville ». Deux ans plus tard la situation était améliorée : le 11 août 1808 Napoléon signait le décret instituant à Paris une *Eglise consistoriale luthérienne*, et l'année suivante le sanctuaire des Carmes-Billette était inauguré. En 1853, enfin, à la suite de nouveaux développements, la capitale devenait le siège d'une Inspection.

Mais les conséquences de la guerre de 1870 furent dramatiques pour l'Eglise de la Confession d'Augsbourg : « En 1871, l'Eglise luthérienne de France était mutilée comme la patrie. Séparée de l'Alsace et du Directoire de Strasbourg auquel appartenait la nomination des pasteurs, sans Faculté de théologie, sans organisation, réduite aux deux Inspections de Paris et de Montbéliard, elle semblait vouée à une disparition rapide au sein du protestantisme réformé. Déjà, dans l'Inspection de Montbéliard, se dessinait un mouvement en faveur de l'union avec l'Eglise réformée. Un journal spécial avait été fondé pour soutenir cette cause : *La situation ecclésiastique, journal de l'union des Eglises protestantes de France*[4]. »

Ce n'est pourtant pas ce qui se produisit, en partie sans doute parce que le Synode national réformé réuni à partir de juin 1872 donnait le spectacle de sa division. A l'inverse, le Synode luthérien convoqué dans le même temps offrait une image d'unité et de concorde. En sept séances il réussissait à mettre sur pied une *Eglise de la Confession d'Augsbourg* construite sur le régime synodal et réduite aux deux Inspections de Paris et de Montbéliard.

En 1905, la loi de séparation des Eglises et de l'Etat permit aux deux tendances qui déchiraient l'Eglise réformée de se constituer en deux groupes officiellement séparés : *l'Union nationale des Eglises réformées évangéliques* (de tendance orthodoxe) et *l'Union nationale des Eglises réformées* (de tendance libérale). En même temps, par les réorganisations qu'elle exigea, elle favorisa une certaine confusion entre les structures proprement ecclésiales, les paroisses ou Eglises par exemple, et celles qu'imposait le législateur : les associations cultuelles par exemple. La question de savoir qui appartient à l'Eglise, qui en est membre, restera plus ou moins marquée de ces confusions : des débats récents au sein des Synodes de l'Eglise réformée de France l'ont montré.

Mais, d'un autre côté, la séparation des Eglises et de l'Etat incita les différentes fractions du protestantisme français à se regrouper d'une certaine façon. Une organisation fut préparée et les statuts d'une *Fédération protestante de France* furent approuvés par la première assemblée du protestantisme français réunie à Nîmes en octobre 1909.

En 1918 l'Eglise luthérienne de France fut rétablie dans son intégrité. Mais les départements alsaciens restant sous le régime des *Articles organiques* de 1802, on laissa subsister une dualité d'institutions ecclésiastiques : l'*Eglise de la Confession d'Augsbourg* en Alsace demeure canoniquement distincte de l'*Eglise luthérienne* de Paris et Montbéliard.

Du côté réformé, le problème est plus complexe. Certes,

4. André Jundt, *Histoire résumée de l'Eglise luthérienne en France*, Paris, s. d., pp. 149-150.

cette même dualité existe : il y a une petite *Eglise réformée d'Alsace-Lorraine* qui vit sous le régime du Concordat et, pour cette raison, est séparée, du point de vue administratif, des *Eglises réformées* « de l'intérieur ». Celles-ci sont parvenues, après un long cheminement, sinon à reconstruire entièrement leur unité, du moins à faire un pas très important en avant. En 1938, une assemblée constituante réunie à Lyon consacra la renaissance de l'*Eglise réformée de France*, regroupant en son sein les libéraux, l'immense majorité des orthodoxes et des méthodistes et la moitié des Eglises libres. Une petite minorité orthodoxe, inquiète du latitudinarisme doctrinal introduit par le préambule de la *Déclaration de foi* — « Nous ne vous demandons pas d'adhérer à la lettre des formules »... —, constitua à part les *Eglises réformées Evangéliques Indépendantes* qui, aujourd'hui encore, bien qu'en diminution constante, se tiennent à l'écart de l'*Eglise réformée de France*, comme le font de petites Eglises méthodistes et libres.

Depuis 1938, l'*Eglise réformée de France* a effectué un travail important de reconstruction de sa Discipline, en particulier grâce à la ferme autorité du pasteur Marc Boegner qui fut pendant douze ans à la tête de son Conseil national. Il serait beaucoup trop long d'en retracer ici les étapes. Pour marquer que cet effort n'est pas encore parvenu à son terme et que les responsables ecclésiastiques ont conscience du travail qui reste à fournir, nous nous contenterons de citer les réflexions qu'un président de Conseil régional faisait récemment, à propos des derniers Synodes régionaux et national qui ont consacré une partie de leur temps à l'étude du gouvernement de l'Église : « Du régime presbytérien-synodal, nous avons bien retenu l'aspect *presbytérien*, à savoir une certaine indépendance des Eglises locales gouvernées par leur Conseil presbytéral, mais du *synodal*, nous tendons à faire une espèce de structure administrative dont la nécessité pratique est subie avec l'enthousiasme du citoyen devant ce mal nécessaire qu'est l'administration! Ce n'était pas la pensée de nos Pères; dans la Discipline de 1559 ils avertissaient les Eglises et les particuliers *de ne point se départir de l'union sacrée du Corps de l'Eglise, pour se procurer une paix et une liberté à part.* Pour eux l'image du Corps de Christ s'appliquait à l'union des Eglises, la vie synodale relevait non d'une simple organisation humaine, mais d'un *organisme* voulu de Dieu, la subordination des Eglises aux Synodes était une nécessité que l'on ne discute pas. C'est dans cette perspective qu'il nous faut retrouver le sens de ce que l'on doit bien appeler le ministère du *gouvernement* dans l'Eglise (...). Nous n'éviterons les risques de l'autoritarisme que si nous nous sommes accordés pour définir l'autorité légitime dans l'Eglise[5]. »

5. Dans l'hebdomadaire *Le christianisme au XX^e siècle*, 2 février 1961, p. 49.

Comme on le voit, la route à suivre pour l'*Eglise réformée de France* ne consiste pas seulement à progresser, comme de l'extérieur, du congrégationalisme — qui était la situation de fait des paroisses au début du XIX[e] siècle — à une structure unifiée de l'Eglise. Il s'agit, beaucoup plus en profondeur, de se poser la question même de l'institution de l'Eglise et de son gouvernement. L'importance œcuménique de cette réflexion n'échappera à personne.

II. — La foi des Eglises

« Quelles étaient au moment où le Concordat fut conclu les doctrines de l'*Eglise réformée de France* ? Je crois exprimer fidèlement l'état des croyances à cette époque en disant qu'elles se réduisaient à un théisme chrétien acceptant très sincèrement les faits miraculeux, le côté surnaturel de la révélation, mais très éloigné aussi des doctrines constitutives du calvinisme. On croyait à l'état de faiblesse de l'homme plus qu'à sa corruption innée, à la rédemption de l'humanité éclairée par la lumière de l'Evangile plus qu'au salut par la croix; on parlait de la divinité du Christ sans vouloir rien préciser sur ce « dogme obscur »; on se contentait en un mot de ce résumé du christianisme que contenaient les liturgies en usage, liturgies revues à Genève pendant le XVIII[e] siècle et sur lesquelles avait déteint l'esprit philosophique du temps[6]. »

Le tableau est sombre! Mais nous le croyons véridique. Quelques faits permettront d'ailleurs d'en juger.

En 1832, le pasteur Adolphe Monod est solennellement destitué par le Consistoire de Lyon. Que lui reproche la pétition adressée à ce Consistoire ? D'avoir par sa prédication porté atteinte « à la plus belle, la plus difficile, la plus sainte des religions, la religion des bonnes œuvres dictées par la conscience », et d'avoir de la sorte « blessé la raison émanée de la Divinité ». En d'autres termes, aux protestants libéraux lyonnais de 1830 la doctrine réformée classique de la grâce et du péché ne peut apparaître que comme « la plus monstrueuse des aberrations » et « c'est au nom de la raison, de la morale outragée qu'ils la condamnent, qu'ils se font les défenseurs de la religion des œuvres[7] ».

On ne s'étonnera guère après cela que le Synode de 1872 ait été le champ clos où s'affrontèrent partisans et adversaires d'une *Déclaration doctrinale* à placer à la base de la constitution de l'*Eglise réformée de France* et qui, après avoir proclamé « l'autorité souveraine des saintes Ecritures en matière de foi », déclarait maintenir « à la base de son enseignement, de son

6. E. Bersier, *op. cit.*, I, pp. 34-35.
7. Id., *Ibid.*, I, p. 38.

culte et de sa discipline, les grands faits chrétiens, représentés dans ses sacrements, célébrés dans ses solennités religieuses et exprimés dans ses liturgies, notamment dans la confession des péchés, dans le Symbole des apôtres et dans la liturgie de la sainte Cène ».

L'on comprendra aussi que la Déclaration de foi adoptée en 1938 par l'Eglise réformée reconstituée dans son unité reste encore aujourd'hui un point de friction, en raison de son texte même — dont les premiers paragraphes sont une révision de la Déclaration de 1872 — et plus encore à cause du préambule qui en relativise la portée.

Ce que l'*Eglise réformée de France* nomme elle-même, en un texte officiel récent, son « caractère pluraliste[8] » la rend en fait incapable, comme l'écrivait il y a peu de temps un observateur luthérien soucieux de fermeté confessionnelle, de « définir clairement quel est le fondement de sa foi[9] ».

Mais sans doute aurait-il été peu sage de sa part que de vouloir brûler les étapes. La reconstruction doctrinale de l'*Eglise réformée de France* est loin d'être achevée, si sa réunification ecclésiastique est, dans ses lignes principales, un fait accompli.

Il est clair, en effet, que, dans son ensemble, la foi des réformés d'aujourd'hui dépend plus encore des débats du siècle dernier que des courants de pensée du XVI^e^ siècle. Les mouvements de Réveil du XIX^e^ siècle ont laissé leur marque profonde, non seulement dans la piété et la spiritualité du protestantisme français, mais aussi dans sa théologie et dans sa foi. Qu'ils aient abouti à la constitution de nouvelles communautés ecclésiastiques, dont une partie est maintenant rentrée dans l'unité, ou qu'ils aient simplement contribué à transformer de l'intérieur les paroisses existantes, par un appel à l'éveil des consciences et à la conversion du cœur, de toutes façons ces mouvements ont constitué un facteur de grande importance dans les Églises luthériennes comme dans les Églises réformées.

Dans le volume exquis où il conte ses souvenirs de petit protestant cévenol, André Chamson a décrit, en une page qu'il faut relire car elle recrée une atmosphère, le « réveil » de sa grand-mère :

> Née protestante, élevée dans l'enseignement de Calvin, ma grand-mère s'était convertie au méthodisme, vers sa dix-septième année, un jour qu'un colporteur wesléyen, venu de Jersey, était entré chez son père. [...] Un soir, dans la longue salle basse aux plafonds de grosses poutres, il m'a semblé voir la scène de la conversion de ma grand-mère se dérouler devant moi, comme grand-mère elle-même me l'avait souvent racontée...

8. L'expression se trouve dans un vœu du Synode national de Valence (29 avril-1^er^ mai 1961) concernant le changement proposé pour la « base » du Conseil œcuménique des Églises.

9. Ch. B. dans le mensuel *Fraternité évangélique*, juin 1961, p. 2.

Un homme entre deux âges est assis devant le feu. Il vient de loin, de si loin qu'on dirait qu'il a fait le tour du monde. La boue du chemin a couvert ses bottes courtes. On peut y voir la trace des terres rouges qui s'étendent autour de Quissac, des terres blanches du terroir de Saint-Hippolyte. Ce voyageur a l'air modeste et naïf de ceux qui ne sont jamais allés dans les villes. Mais son sourire est pareil à celui des gens qui connaissent un secret. Il s'est arrêté devant la porte. Il a demandé s'il pouvait entrer dans la maison. On l'a fait asseoir au coin de la cheminée. Le pain et le vin sont sur le coin de la table... Maintenant, il lit un petit livre en l'inclinant vers les flammes et sa voix ne ressemble pas à la voix des hommes de nos montagnes.

— Alors, dit-il, avec un léger nasillement, le Seigneur envoya un de ses anges...

Le livre semble brûler. Il est noir, à tranches rouges, comme les bûches qui flambent dans la cheminée. On dirait un feu plein de flammes et de cendres.

— ... Un de ses anges, reprend l'homme en accentuant son sourire, les yeux perdus, le livre à moitié fermé sur les genoux.

Debout devant lui, une jeune fille l'écoute. Elle est belle, avec un front calme, elle a dix-sept ans, elle s'appelle Sarah, elle sera ma grand-mère mais, ce jour-là, elle voit seulement cet ange du Seigneur que le colporteur inconnu vient de faire entrer dans la chambre. Elle le voit, debout dans sa robe blanche... Elle entend encore la voix de l'homme qui psalmodie :

— ... Et l'ange dit...

Quand, tout d'un coup, l'ange se met à parler!

— Le Seigneur m'a fait signe ce jour-là, disait ma grand-mère en nous racontant cette histoire, et je l'ai suivi pendant toute ma vie.

Avant de reprendre son chemin, le colporteur lui avait laissé le livre, le petit livre à tranches rouges, d'où la voix de l'ange était sortie. Grand-mère l'avait lu pendant plus d'un demi-siècle et, jamais, n'en avait ouvert un autre. Elle le savait par cœur et chaque verset éveillait en elle le souvenir d'un autre verset, chaque promesse était la confirmation d'une autre promesse où la même chose était promise.

Le colporteur était reparti sur la route, sans même dire son nom. Il était monté vers Valleraugue, le sac sur le dos, emportant une âme avec lui. Grand-mère avait oublié sa démarche et son visage mais, au bout de soixante années, l'ange lui parlait toujours[10].

Aujourd'hui les circonstances sont profondément différentes : certes, dans toutes les Églises protestantes de France, des tendances diverses coexistent ou s'affrontent : il y a des écoles et des courants plus libéraux, ou plus rationalisants, ou plus piétistes, ou plus confessionnalistes... Mais surtout un mouvement de « retour aux sources » du XVI[e] siècle est amorcé. Sensible dans la tradition luthérienne, il s'épanouit plus encore au sein du monde réformé. Pour juger de sa nouveauté que l'on

10. André Chamson, *Le chiffre de nos jours*, Paris, 1954, pp. 76-78.

se remémore l'anecdote savoureuse dont, aux alentours de 1930, Auguste Lecerf, qui sera quelques années plus tard professeur de dogmatique réformée à Paris et qui est pour l'heure en train de préparer les deux volumes de son *Introduction à la dogmatique réformée*, aurait été le héros. Un visiteur sonne à sa porte et se présente à peu près en ces termes : « Des amis, sachant que j'allais faire un voyage à Paris, m'ont recommandé d'aller vous voir. Monsieur Lecerf, m'ont-ils dit, est un personnage unique : c'est le dernier des calvinistes. S'il venait à mourir, il n'y en aurait plus; ne manquez pas d'aller le voir[11] ! »

Son biographe ajoute, après avoir cité cette historiette, que lorsque Auguste Lecerf mourut, en 1943, « il n'était plus le seul défenseur d'une cause perdue! Il était le chef d'un mouvement vivace, qui renversait irrésistiblement et promptement toutes les positions du modernisme régnant[12] ».

Certes, au sein de ce « néo-calvinisme », il y aurait bien des nuances à introduire. Autre est l'influence de Karl Barth, dont des articles commencèrent à faire connaître la pensée chez nous un peu avant 1930 et dont les œuvres furent — et sont encore — peu à peu traduites en notre langue; autre celle de personnalités comme Pierre Maury, Jean de Saussure, Jean Cadier, etc., autre celle de la Société calviniste de France avec sa *Revue réformée*. Le courant qui paraît promis à l'avenir le plus riche est naturellement celui qui, se défiant d'une tendance un peu trop archéologisante, vise surtout, à travers Calvin et les Réformateurs, à une redécouverte en profondeur de la Révélation de Dieu dans l'Ecriture Sainte. Il nous semble que dans cette ligne quelques recherches s'esquissent, qui ne manqueront pas d'avoir à la longue une influence considérable sur le protestantisme français et sur sa position œcuménique.

III. — La vie liturgique des Eglises

Les *Articles organiques* de 1802 se préoccupaient fort peu du culte. La seule mention qui en soit faite est pour souhaiter que les Synodes « veillent à sa célébration ». Cinq ans plus tard, en 1807, l'*Annuaire protestant* de Rabaut le jeune prévoyait le travail à confier à une commission : elle devrait « accélérer le projet conçu de faire un choix de psaumes et de cantiques et d'en corriger la musique » et d'autre part « rechercher et proposer d'adoption des liturgies et prières publiques les plus généralement adoptées dans les Eglises réformées » : tout ceci sans

11. Cité par André Schlemmer dans l'introduction au recueil posthume d'Auguste Lecerf, *Études calvinistes*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 5.
12. A. Schlemmer, *op. cit.*, p. 5.

cesser de veiller à ce qu'il n'y ait pas d'innovation fondamentale dans les rites et les coutumes. De ce projet, il ne semble pas qu'il soit sorti quelque chose[13].

Il est loisible de suivre l'évolution dans deux domaines complémentaires : celui des chants et celui des textes de la liturgie proprement dite, essentiellement celle du culte dominical.

Durant le premier tiers du XIXe siècle on édita à plusieurs reprises des recueils assez proches les uns des autres : ils contenaient d'une part les psaumes revus à la fin du XVIIe siècle par Conrart, d'autre part un certain nombre de cantiques provenant des Eglises du Refuge ou de Genève.

En 1834 se produisit un événement important : la publication des *Chants chrétiens,* choix de cantiques à l'usage de la chapelle libre de la rue Taitbout à Paris. Ce nouveau recueil, qui connut un succès immédiat et fut utilisé ou imité dans beaucoup de paroisses, y compris au sein des Eglises réformées officielles, s'inspirait des brochures parues antérieurement dans les milieux revivalistes genevois. Une fois de plus le Réveil apportait donc sa contribution; mais cette fois elle était bien contestable : les psaumes étaient réduits à la portion congrue, tandis que les cantiques et les hymnes se taillaient la part du lion. Il faudra attendre la fin du siècle pour que le Synode officieux réuni en 1893 à La Rochelle se préoccupât de faire préparer un nouveau recueil de chants dans lequel étaient réintroduites quelques harmonisations de psaumes de Goudimel. Depuis 1939 existe le recueil *Louange et prière* qui, malgré son appendice de « chants liturgiques », est encore bien améliorable pour le fond comme pour la forme.

Dans le domaine du service dominical, l'évolution fut plus positive. Au début du XIXe siècle le culte réformé était mené selon l'ordonnance fixée déjà cent cinquante ans auparavant : « Invocation du secours de Dieu, confession des péchés, chant, prière, sermon, nouveau chant, prière d'intercession, oraison dominicale, Symbole des apôtres, bénédiction donnée à l'assemblée par le pasteur : les mains levées, dans le seul geste rituel qui lui soit demandé[14]. »

Les Eglises réformées françaises utilisaient d'ailleurs des éditions de la liturgie genevoise. Car il n'existait aucun ordre *officiel* du culte de l'*Eglise réformée de France* : il faudra attendre le milieu du XXe siècle pour que les Synodes nationaux promulguent une liturgie obligatoire.

Par ailleurs, sous l'influence du Réveil, se développent et se multiplient les réunions non liturgiques : assemblées de prière ou d'appel essentiellement constituées par des chants très populaires et des prédications. Elles contribueront indirectement à

13. Cf. Ch. Bost, *Courte histoire du culte « réformé »*, dans le volume collectif *Le culte* (Coll. « Protestantisme »), Paris, 1941, p. 26.
14. Id., *Ibid.*, p. 19.

appauvrir encore la pauvre liturgie réformée et à répandre dans le peuple protestant une véritable incompréhension de toute réalité liturgique.

Toutefois, après 1860, quelques tentatives de renouvellement se font jour. La plus importante, la seule qui à la longue exerça une réelle et profonde influence, est celle d'Eugène Bersier, pasteur de l'église de l'Etoile à Paris. Fils d'une mère anglicane et, à ce titre, familier avec le *Prayer Book*, il voulut replacer la sainte Cène au centre du culte et introduire dans la liturgie la dimension d'adoration qui lui faisait presque totalement défaut. Il proposa donc à sa paroisse — qui l'accepta — une nouvelle forme de service divin (1874). On lui demanda plus tard un projet de révision de la liturgie officielle; il publia ce dernier en 1888. Mais l'Eglise ne s'engagea que timidement dans la voie ouverte. Le Synode officieux du Vigan (1890) maintint l'ordre traditionnel du culte, se contentant d'adopter quelques-unes des suggestions du réformateur du temple de l'Etoile.

Cependant, peu à peu, les efforts du pasteur Bersier firent tache d'huile; d'autant plus qu'ils furent répercutés par un assez fort courant en Suisse romande : un peu avant la grande guerre, en effet, le pasteur Amiguet développait à la paroisse Saint-Jean de Lausanne une liturgie inspirée de la tradition orientale. Il fut aussi le père spirituel du mouvement *Eglise et Liturgie* fondé dans les années trente par le pasteur Richard Paquier. Bientôt, en France et en Suisse, livres et articles se multiplièrent. Ces influences composant avec celle du mouvement œcuménique fournirent le cadre favorable à un sérieux effort de restauration liturgique dans l'*Eglise réformée de France*. Depuis 1946, année après année, les Synodes mettent en chantier les différents chapitres préparés par des commissions compétentes : ils ont déjà adopté les textes du culte dominical et ceux qui concernent plusieurs sacrements ou gestes sacramentels. Le travail est loin d'être achevé; mais d'ores et déjà des résultats substantiels ont été acquis.

Dans le monde luthérien un effort parallèle aboutit à des résultats semblables. Le luthéranisme français n'avait rien de très « ritualiste » au XIX^e^ siècle. De plus, à sa naissance, la communauté parisienne de langue française était dépourvue de tout : elle ne possédait même pas un nombre suffisant d'exemplaires de la Bible. A plus forte raison manquait-elle de textes liturgiques et de recueils de chants. Mais dès la fin du XIX^e^ siècle et progressivement au cours du XX^e^, des mouvements de réforme atteignirent certaines paroisses qui, les unes après les autres, réintroduisirent les répons, l'usage des couleurs liturgiques, la table avec cierges et crucifix, les formulaires, les gestes rituels du célébrant, les offices du matin et du soir, etc. Précédée d'une tentative qui, en 1926, avait donné peu de résultats, une révision de la liturgie est en cours, dont l'intérêt est d'autant plus grand qu'elle vaut non seulement pour l'Inspection

de Paris, mais aussi pour celle de Montbéliard; or cette dernière est fortement marquée d'influences réformées.

Dans cette restauration liturgique, certains mouvements ou groupements, nous l'avons dit, jouent un rôle de pionniers. Il suffit de citer la communauté de Taizé, par exemple. Il est évident, en effet, que dans certains milieux homogènes et spécialement préparés, des expériences sont possibles bien avant qu'elles puissent être transposées — et probablement après une adaptation — dans l'Eglise tout entière. Mais même dans une partie des paroisses un courant pratique de renouveau se manifeste. La progression est relativement lente, les résultats sont pourtant réels. On rappelle bien souvent de nos jours, par exemple, que c'est contre son gré que Calvin a accepté à Genève la limitation des services de sainte Cène à quelques fois l'an : son désir était qu'on la célébrât tous les dimanches. Or aujourd'hui les paroisses ont un culte eucharistique au moins tous les mois et dans certaines d'entre elles la Cène est offerte hebdomadairement un jour de semaine.

Devant ces efforts, certains crient à la trahison et au « ritualisme ». Il nous semble qu'il s'agit en fait, plus simplement, de la redécouverte pratique du lien indissoluble qui existe entre Eglise et liturgie, selon le beau titre du mouvement suisse dont nous avons parlé. La reconstruction ecclésiastique s'accompagne nécessairement d'une remise en ordre cultuelle : elles procèdent toutes deux d'une même inspiration.

IV. — L'ouverture des Eglises au monde

Nous avons examiné jusqu'à présent des questions d'organisation interne des Eglises issues de la Réforme. Qu'on n'en conclue pas que ces dernières sont purement et simplement enfermées dans leur ghetto ecclésiastique. Certes, comme toutes les communautés, elles sont menacées de narcissisme, mais des courants les traversent, qui orientent leur regard et leur action vers les hommes au milieu desquels elles sont placées pour rendre témoignage. En guise de conclusion nous attirerons rapidement l'attention sur cette ouverture au monde des Eglises luthériennes et réformées de France.

On sait que le protestantisme primitif fut tout à fait opposé aux missions. A quelques exceptions près, il faut attendre le piétisme, dans la deuxième moitié du XVII[e] et au XVIII[e] siècle, pour que se crée un climat favorable à l'envoi de nombreux missionnaires en pays lointains. Les conditions qui lui étaient faites ne permirent pas au protestantisme de chez nous de s'associer très tôt à ce grand mouvement. Mais, dès que Bonaparte leur eut rendu la liberté, les Eglises réformées et luthériennes se préoccupèrent de porter la Bonne Nouvelle au-delà des mers.

La société des missions évangéliques, interconfessionnelle dès le point de départ, fut fondée à Paris en 1822. Quelques années plus tard des missionnaires partaient pour le Lessouto, en Afrique du Sud; d'autres se rendirent ensuite à Tahiti, au Sénégal, puis au Gabon, en Nouvelle-Calédonie, aux Nouvelles-Hébrides, au Tonkin, à Madagascar; enfin, après la première guerre mondiale et la défaite allemande, au Cameroun et au Togo.

Leur participation à la *Société des missions évangéliques* de Paris laisse cependant aux Eglises luthériennes la possibilité de soutenir aussi des œuvres strictement luthériennes, au plan international.

La mission intérieure, réalité si caractéristique du deuxième tiers du XX[e] siècle, ne laisse pas non plus indifférents les protestants français, pas plus qu'ils ne se désintéressent de multiples activités sociales ou caritatives. Dès le XIX[e] siècle, de nombreuses sociétés avaient été fondées dans ce but. Si nous entendions dresser un catalogue ou un palmarès il faudrait citer ici des dizaines d'œuvres ou de mouvements, de la *Société centrale d'évangélisation* à la *Mission populaire,* de la *Cimade* au *Christianisme social,* des *associations familiales* ou *professionnelles* à l'*Armée du Salut* et aux *mouvements de jeunes,* etc.

Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur une réalisation récente : les *Rassemblements protestants.* Le premier eut lieu à l'automne 1956. Depuis lors, plusieurs se sont succédés, avec des fortunes diverses. Fondées sur le modèle des *Kirchentage* allemands ils ne peuvent revêtir le même caractère qu'eux, ne serait-ce que pour une question de nombre. Les rassemblements français, sauf peut-être dans l'Est, ne formeront jamais que des « communautés de disséminés ». Sans doute d'ailleurs succomberont-ils moins facilement de la sorte à l'auto-suffisance et à l'engourdissement qui menacent les mouvements de masse. Arracher la minorité protestante française à la tentation de se réfugier dans la célébration du passé, la mettre à l'écoute des questions que Dieu et le monde posent aujourd'hui aux chrétiens et l'inviter à y répondre au nom de l'Evangile par un engagement courageux au service du prochain dans la vie concrète de tous les jours : telle est la vocation très actuelle à laquelle les Rassemblements, à côté d'autres mouvements évangéliques, s'efforcent de répondre.

Mais tout effort d'ouverture au monde et d'évangélisation place de façon immédiate le protestantisme français devant sa désunion. Outre la question des petites communautés luthériennes ou réformées qui sont séparées des Eglises principales, le problème est posé de l'unité de ces dernières elles-mêmes. Il est permanent. On a vu qu'au XIX[e] siècle déjà il était dans l'air. Aujourd'hui, après l'assemblée tenue à Montbéliard, à l'automne 1960, par le protestantisme français, il est spécialement actuel. Mais comme toutes les questions œcuméniques il est

complexe et difficile. Et la réalisation d'une Eglise évangélique unie de France n'est probablement pas pour demain.

*
* *

En parlant d'œcuménisme, nous avons sans doute prononcé le maître-mot par lequel conclure ces réflexions. Le protestantisme français, en effet, a pris, par le truchement de quelques-unes de ses personnalités les plus marquantes, une part importante au grand effort de rapprochement des chrétiens. Or, si l'œcuménisme se présente, en France et dans le monde, comme un devoir qui s'impose aux disciples du Christ, il est aussi déjà une source de bienfaits.

Certains des courants positifs que nous avons signalés plus haut doivent certainement beaucoup à la rencontre de traditions différentes de celles qu'ont conservées les Eglises protestantes françaises. C'est un enrichissement pour les communautés réformées et luthériennes de notre pays que d'avoir pris contact avec des Eglises au sein desquelles — parce qu'elles n'ont pas traversé d'aussi dures épreuves historiques ou parce que leur héritage spirituel et confessionnel est plus riche sur certains points — la liturgie a gardé une place de choix parmi les éléments constitutifs de la vie même de l'Eglise, la doctrine est restée plus ferme et la structure institutionnelle ne s'est pas affaissée.

Le renouveau qui apparaît, à côté de signes de faiblesse ou de stagnation, si l'on parcourt rapidement, comme nous l'avons fait, l'histoire des Eglises issues de la Réforme en France depuis cent cinquante années, est *aussi* un fruit de l'œcuménisme [15].

15. Nous n'aurions pas osé écrire ces modestes pages si nous avions eu connaissance auparavant du très beau livre que vient de publier M. Daniel Robert, *Les Églises Réformées en France (1800-1830)*, Paris, 1961.

DOCUMENTS

SUR L'IDÉE CALVINIENNE DE L'ÉGLISE

Pasteur Pierre Courthial
(*Église Réformée de France*)

La quête passionnée du mystère de l'Église s'inscrit tout au long de la vie et de l'œuvre de Calvin.

Le souci de l'Église n'a jamais quitté son cœur et sa pensée. Et ses *Commentaires* — tant de l'Ancien que du Nouveau Testament —, ses *Sermons*, ses *Lettres*, ses *Traités*, son *Institution de la religion chrétienne*, témoignent à l'envie de ce souci ecclésial.

Si, du vivant de Calvin, le déplorable schisme entre chrétiens romains et chrétiens protestants est venu s'ajouter au schisme déjà ancien et non moins déplorable entre chrétiens d'Orient et chrétiens d'Occident, nul ne pourra trouver exprimé le moindre désir de schisme en celui qu'un récent ouvrage appelle très justement *Calvinus œcumenicus*.

Dans les quelques pages qui suivent je me borne à attirer, une fois de plus, l'attention sur l'importante distinction calvinienne des aspects *invisible* et *visible* de l'Église qui a été souvent bien mal comprise, et qui peut nous être la clé de la pensée ecclésiologique du Réformateur.

*
* *

Précisons dès l'abord que l'*ecclesia invisibilis* et l'*ecclesia visibilis* ne constituent aucunement *deux* Églises et, encore moins deux Églises *opposées*.

C'est la même *una sancta ecclesia* qui peut et doit être considérée sous deux *aspects* différents.

Si nous considérons l'*Église-comme-invisible* nous la contemplons

comme le *Corpus Christi* comprenant l'ensemble des régénérés, le plérôme des élus de tous temps et de toutes nations. Comme nul — sinon Dieu! — ne peut déterminer *qui* est régénéré et *qui* ne l'est pas, *qui* est élu et *qui* ne l'est pas, nul — sinon Dieu! — ne peut définir (par exclusion ou par inclusion) les limites précises de cette *Église-comme-invisible*. Le Seigneur seul connaît parfaitement et infailliblement les Siens. Seule la Trinité Sainte du Père, du Fils, et du Saint-Esprit discerne et constitue, selon Sa sagesse, Sa puissance et Sa miséricorde, cette *Ecclesia* qui reste pour nous *invisibilis* et qui comporte tous les rachetés de tous les âges et de tous les lieux.

Ce caractère, cet attribut d'*invisibilité* que nous devons reconnaître à l'Église, à l'Épouse du Christ, à la Fiancée choisie et aimée de l'Agneau, tient à ce fait fondamental que l'Église est « assemblée » par une relation au Christ Jésus (la « greffe » des sarments sur le Cep et leur union à Lui) qui est, en elle-même, indiscernable aux hommes et qui est l'œuvre mystérieuse et magnifique de l'Esprit-Saint.

Et cependant — *et tamen*, comme disent si souvent les confessions de foi réformées — l'*una sancta Ecclesia* est aussi, d'un autre point de vue, sous un autre aspect, *visibilis*.

Pour unir les Siens à Jésus-Christ, l'unique Médiateur et Sauveur, et pour les garder dans cette merveilleuse communion, c'est-à-dire : pour édifier Son *Église-comme-invisible*, le plérôme de Ses élus, il a plu à Dieu de Se servir — principalement sinon exclusivement — de Son *Église-comme-visible*.

Autrement dit : l'*Église-comme-visible* est au *service* de l'*Église-comme-invisible* de laquelle elle est distincte (sans séparation) et à laquelle elle est unie (sans confusion).

De plus, l'*Église-comme-invisible* est *manifestée*, à travers l'histoire du monde, par l'*Église-comme-visible* en laquelle reluit, plus ou moins bien selon les époques et les hommes qui la composent, quelque chose de la gloire que Dieu donne aux Siens.

Ainsi, de par l'institution divine, l'Église est aussi *visible* et non pas seulement *invisible* : il n'y a pas d'Église invisible *abstraite* de l'Église visible ou *sans* elle, et *vice versa*.

La réalité mystique de l'*una sancta Ecclesia* comporte à la fois l'*Église-comme-invisible* et l'*Église-comme-visible*, la seconde étant pour le *service* et la *manifestation* de la première.

La réalité mystique de l'Église comprend donc, selon Calvin, une certaine *gloire* visible, un témoignage et un culte publics, l'administration par un saint ministère humain de la Parole et des Sacrements, l'exercice d'un gouvernement et d'une discipline divinement institués.

*
* *

Si l'*Église-comme-invisible* dépend de cette réalité mystérieuse qui est l'*élection divine*, l'*Église-comme-visible* tient à cette autre réalité mystérieuse qu'est l'*alliance de grâce*.

L'alliance de grâce comprend non pas *tous* les élus, ou les *seuls* élus, mais l'ensemble historique et progressif de ceux qui confessent que Jésus est le Seigneur, ainsi que leurs enfants.

Le *plérôme des élus* — l'Église-comme-invisible — et le *peuple de l'alliance de grâce* — l'Église-comme-visible — ne s'identifient pas, ne se confondent pas, bien qu'ils constituent ensemble un tout organiquement uni et relié sous un seul Chef : le Christ Jésus, et bien que le *peuple de l'alliance de grâce* soit appelé, institué, développé, avec toutes ses institutions visibles, en vue de l'achèvement du *plérôme des élus*. Il a plu à Dieu d'établir l'Église-comme-visible — et de réaliser historiquement les dispensations ancienne d'abord, puis nouvelle, de l'alliance de grâce — pour qu'elle soit, avec tous les bienfaits et toutes les ordonnances et institutions qu'elle comprend, la « pépinière » normale de l'Église-comme-invisible.

Ainsi le « corps » de l'alliance de grâce procure-t-il normalement le « corps » des élus; ainsi l'Église-comme-visible est-elle normalement tout entière ordonnée à l'Église-comme-invisible, comme un moyen établi en vue d'une fin : le salut de tous les enfants de Dieu et la transfiguration cosmique.

Il est bien évident que la distinction calvinienne de l'Église-comme-invisible et de l'Église-comme-visible n'a rien à voir avec l'idée, entachée d'un certain platonisme, que l'Église invisible pourrait être « séparée » de toute institution visible, ou avec l'idée d'une opposition entre le *noumenon* et le *phenomenon*.

La doctrine calvinienne de l'*ecclesia invisibilis* reconnaît l'étroite, l'intime relation de celle-ci avec la structure de l'institution ecclésiale visible.

Il n'est pas possible, dans les perspectives du Réformateur, de parler vraiment d'Église là où manque la manifestation temporelle instituée (quoique imparfaite) du Corps mystique du Christ Jésus. L'Église-comme-visible peut, en certains temps, subsister *nulla apparente forma* et devenir indiscernable; il n'en demeure pas moins, parmi les ruines, assez de « restes » et de « reliques » attestant que les « portes de l'Enfer n'ont pas prévalu contre elle ». Il peut n'y avoir plus « droite apparence d'Église ». L'Église-comme-visible, le peuple de l'alliance de grâce, durera, par la grâce de Dieu, jusqu'au Retour en gloire du Seigneur Jésus.

*
* *

La distinction, qui doit toujours être maintenue selon Calvin, entre l'Église-comme-invisible et l'Église-comme-visible, permet de saisir que l'institution ecclésiale visible ne peut jamais être qu'un *instrument* (un moyen, une servante) de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, et cela par l'administration de la Parole et des Sacrements.

D'où, en premier lieu, l'importance pour Calvin de la réelle *autorité* dans l'Église. L'Église est une théocratie, une christocratie. Tout y doit

plier devant le sceptre de l'unique Seigneur. La « tradition » de l'Église est indispensable puisque l'Église a pour mission de transmettre la Vérité et la Vie. Calvin ne minimise aucunement la valeur et le sens de la « tradition » ecclésiale. Mais Calvin pense que la fidélité de l'Église n'est pas automatique, qu'elle ne va pas de soi. Il pense que la fidélité de l'Église est à la fois une promesse et une vocation, et que l'épée de l'Esprit c'est la Parole infaillible inscrite à jamais dans le « canon » biblique. Il pense que la « tradition » de l'Église doit être soumise à la Parole et, sans cesse réformée, revivifiée, restaurée, développée par elle. La « responsabilité » de l'Église ne peut être esquivée. L' « assurance » de l'Église ne peut être en elle-même mais en son seul Seigneur : d'où la « vigilance » nécessaire.

Si l'Église visible instituée devient « maîtresse » au lieu de rester « servante » et oublie de Qui elle doit rester l'instrument, elle oublie par là même qu'elle est le Corps dont Jésus-Christ est la Tête, la Fiancée dont l'Agneau est le Roi.

De la même distinction entre l'Église-comme-invisible et l'Église-comme-visible découle, en second lieu, l'importance pour Calvin de la réelle *unité* de l'Église.

Parce que l'Église-comme-visible est la *manifestation* de l'Église-comme-invisible nous devons bien croire à l'unité de l'Église-comme-visible. Il y a un seul *Seigneur* et un seul Baptême. Parce que Christ ne peut être déchiré, — c'est impossible! —, il ne peut y avoir qu'une seule Église.

Aussi l'histoire, et les apparences présentes que nous constatons, placent-elles notre foi chrétienne — comme elles ont placé celle de Calvin — devant un vertigineux mystère, et notre réflexion de croyants devant un terrible problème.

Toutes les ecclésiologies se montrent, encore aujourd'hui, incapables de résoudre — et peut-être même de bien poser — le problème que soulèvent ensemble *cette réalité de l'unité* visible de l'Église (à laquelle il nous est impossible de ne pas croire!) et *ce fait que plusieurs Églises* nous apparaissent (avec une confession de foi en l'unique Seigneur, et un unique Baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit).

La pensée ecclésiologique de Calvin n'apporte aucune solution au problème sur lequel nous butons, comme sur un scandale douloureux et inamovible.

Mais il est certain que Calvin a passionnément cherché tant à bien en discerner les données qu'à le résoudre, persuadé que les chrétiens étaient engagés, là, en un combat spirituel où il faudrait finir par vaincre comme Jacob, au bout de la nuit, au gué de Jabbok. Ce combat de prière, de témoignage, de patience et d'espérance, Calvin n'a pas cessé de le poursuivre, ne se résignant pas à des désunions dont l'impossible réalité lui semblait l'œuvre des démons.

Disons, en troisième lieu, que les questions de l'*autorité* et de *l'unité* de l'Église sont étroitement liées à celle de son *témoignage* en vue de la conversion des Juifs et des Nations, en vue du salut du monde.

CAREY S. THOMAS LIBRARY
DENVER CONSERVATIVE BAPTIST SEMINARY
3401 S. UNIVERSITY BLVD.
ENGLEWOOD, COLORADO

La pression eschatologique qui dynamise l'Église, à partir de cet avenir qu'est le Retour en gloire du Christ Jésus, tout autant qu'elle est dynamisée par tout ce que Dieu a accompli dans le passé, et fondamentalement lors de la vie, de la passion, et de la glorification du Fils de Dieu fait homme, exige et provoque l'*autorité* réelle et l'*unité* réelle du *témoignage* ecclésial dans le temps qui va de la Pentecôte à la fin de l'histoire.

Ici tout *refuge* dans *l'invisibilité* est interdit à l'Église et à ses fidèles, y compris aux théologiens.

Et Calvin insiste avec rigueur et ferveur sur le poids de la grande prière sacerdotale de Jésus-Christ qui lui ferait traverser dix mers pour l'unité de l'Église :

> Qu'ils soient UN comme nous sommes UN, pour que le monde croie! Sanctifie-les par Ta vérité : Ta parole est la vérité.

*
* *

Divinement instituée, et vivant de la vie divine qui lui est communiquée de la Sainte Trinité par la médiation de Jésus-Christ, l'Église n'est cependant pas divine et ne peut et ne doit être divinisée.

Calvin souligne la distinction, dans le *Credo* apostolique, du *je crois en* Dieu le Père, *en* Dieu le Fils, *en* Dieu le Saint-Esprit, et du *je crois* la sainte Église catholique.

Ce n'est pas que Calvin ait une *basse* idée de l'Église. Il en a, au contraire, une *très haute* idée. Elle est, selon lui — et il parle ici, très précisément, de l'Église visible —, la Mère en laquelle nous avons été conçus, qui nous a enfantés, nourris de son sein, et qui nous tient et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges. Hors le giron de cette Église — ajoute-t-il — nous ne pouvons espérer la rémission des péchés ni salut aucun; l'abandonner est toujours fatal.

Encore faut-il croire et vivre dans *cette* Église visible qui n'usurpe pas le sceptre de son Roi, et où dominent la seule Parole infaillible et les seuls sacrements efficaces du Seigneur de l'Église, dans *cette* Église visible qui, humblement, accepte de se repentir de telles erreurs ou de telles fautes qui peuvent être les siennes, dans *cette* Église qui se reconnaît imparfaite quoique sainte, encore incrédule quoique confessante, encore faillible quoique proclamant l'infaillible Parole, encore habitée d'hypocrites quoiqu'elle soit la communion des saints.

Cette Église-là est la *vraie* Église, par la grâce de Dieu, malgré les faiblesses qui la salissent et la défigurent. Le Seigneur la bâtit, depuis Pierre et les Apôtres qui en ont été et en demeurent les pierres fondamentales, de génération en génération. La Parole de Dieu, souveraine, s'y

fait librement entendre. Les Sacrements, selon l'institution du Christ, en sont les visibles Sceaux. Qui la cherche la trouve. Et qui l'a trouvée la « croit ». Par-delà tout ce qui la cache : les ruses du Démon et les péchés des hommes.

Par elle, et en elle, Dieu poursuit la pleine manifestation de Sa Gloire d'abord, le salut du genre humain selon le mystère de Sa libre élection en Jésus-Christ ensuite, la transfiguration de Sa création déchue enfin.

L'Église Orthodoxe et son Unité

M.-J. Le Guillou, O. P.

I. — Introduction

Tous les amis de l'Orthodoxie se réjouissent de voir le souci de l'unité la pénétrer de plus en plus. Un seuil décisif du dialogue œcuménique est sans doute en train d'être franchi. Pour la première fois, des théologiens orthodoxes font *l'autocritique* de leur propre Église, avec infiniment de respect et d'amour, mais aussi avec une vigueur et dans un sens du service de la vérité dignes de tout éloge, affrontant avec une lucidité remarquable la situation que leur fait le monde moderne.

Nous avions souligné déjà qu'un appel à la critique se faisait entendre à l'intérieur de l'Orthodoxie[1] et que les Orthodoxes s'interrogeaient sur la signification de la primauté dans l'Église, en raison du témoignage que celle-ci doit porter dans le monde[2]; mais, si nous avions pu faire état d'indices nombreux relevés soit dans les écrits, soit dans les conversations fraternelles de théologiens orthodoxes, nous n'avions pu, jusqu'ici, présenter cette évolution comme une tendance notable du monde orthodoxe.

Nous disposons désormais de deux discours de première importance, prononcés aux fêtes de Grégoire Palamas, en 1959, l'un de M. le Prof. Alivisatos, l'autre de Son Exc. Mgr Chrysostome Constantinidis; nous sommes heureux de les soumettre, en traduction française, à la réflexion des théologiens catholiques. Nous y joindrons quelques extraits de la conférence du Prof. Kalogirou, destinés à compléter heureusement cette vue d'ensemble.

Après avoir dégagé les grandes lignes des exposés précédents, nous les rapprocherons d'une autre autocritique, plus radicale peut-être encore, parce que plus théologique, celle des PP. Afanassieff et Schmemann, dans leur livre collectif : *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. Nous nous contenterons, cette fois, de traiter du problème de l'unité en général et nous n'aborderons pas la question de la *primauté de Pierre comme telle*; un autre numéro de cette même revue sera consacré à ce sujet.

1. M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité : Les exigences de la communion*, Paris, 1960, t. I, p. 210.
2. *Ibid.*, t. II, p. 253.

Deux autres textes importants, l'un du Prof. Bratsiotis, sur la nature de l'Église orthodoxe, l'autre du P. G. Florovsky, sur la tradition, permettront — en liaison avec les études précédentes — de se faire une idée exacte de la vision qu'ont les Orthodoxes de leur Église.

Ce dossier, tout entier relatif à l'unité de l'Église, sera l'occasion de découvrir l'ampleur de la réflexion ainsi menée : si tout dialogue œcuménique implique, au nom même de la foi, une *purification* de nos conceptions sur notre propre Église, on comprendra combien l'attitude de nos frères orthodoxes est une invitation à une ouverture plus vraie de notre part. Puisse une sainte émulation dans la charité régner désormais entre nous!

II. — L'Unité dans l'Église Orthodoxe

Les remarques du Prof. Alivisatos, comme celles de S. Exc. Mgr Constantinidis, partent toutes d'un fait : le relâchement des liens entre Églises constituant l'Orthodoxie — malgré, d'une part, la conscience orthodoxe de continuité avec l'Église indivise des premiers siècles et sa tradition; malgré, d'autre part, le renouveau ecclésiastique, théologique et spirituel inauguré depuis le début du XIX[e] siècle — à une époque d'universalisme qui impose tant de responsabilités et d'obligations nouvelles.

L'exposé du Prof. Bratsiotis donne, sans doute, la formulation la plus précise de la conviction qu'a l'Église orthodoxe d'être la légitime continuatrice de l'Église indivise. Ne voit-il pas son principe fondamental dans l'idée que l'Église orthodoxe adhère aux principes et à la piété de l'Église catholique, autrefois indivise ? Ce principe n'est-il pas, selon lui, la règle et le critère de sa vérité ?

Soutenir pareille affirmation, c'est donner pleine valeur à la tradition, surtout si on la comprend dans son sens de dynamisme et de renouvellement incessant sous la motion de l'Esprit. La conférence du P. Florovsky aidera à saisir l'importance de cette notion de tradition vivante dans la perspective orientale. Nous avons souligné nous-même que la tradition était l'Église comme témoin permanent du Dieu de Vérité et comme présence du salut accompli, l'Église dans son existence catholique, grâce à l'habitation permanente du Saint-Esprit, continuant en soi la manifestation de son dessein de salut, commencée par les prophètes, accomplie en Jésus-Christ[3].

Cette étude du P. Florovsky invite à réfléchir sur la permanence de la *revelatio* et de l'*inspiratio* dans l'Église : c'est là un vieux thème patristique et scolastique, selon lequel la communion ecclésiale est tout entière conçue sous le signe de l'*actualisme divin*, de l'initiative divine qui, dans l'Esprit, transfigure le monde[4].

3. M.-J. Le Guillou, *L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et russe*, Paris, 1961, p. 62.

4. Sur ce sujet, voir le bel excursus B du R. P. Y. Congar, *Permanence de la « revelatio » et de l' « inspiratio » dans l'Église*, dans *La tradition et les traditions*, Paris, 1960, pp. 151-166.

Il est impossible, cenpendant, de rester au niveau purement spirituel et il importe d'étudier de près les conditions de l'unité. La façon dont le Prof. Alivisatos et S. Exc. Mgr Constantinidis conçoivent les principes de la catholicité dans l'unité, l'énumération qu'ils en font, doivent retenir particulièrement notre attention.

Le Prof. Alivisatos cite successivement le caractère permanent, inaltérable de l'enseignement dogmatique de l'Église à travers lequel s'exprime le contenu essentiel de la foi et qui constitue le fondement principal de l'unité, le caractère invariable du culte et sa valeur absolue dans le témoignage particulièrement vigoureux porté à la résurrection du Christ, le caractère intangible du gouvernement démocratique de l'Église, la permanence de la recherche de l'idéal social de la première Église chrétienne, l'ajustement aisé de l'Église orthodoxe au caractère national des peuples.

S. Exc. Mgr Constantinidis, de son côté, insiste sur l'unité de la foi, l'unité de la tradition, l'unité du culte, l'unité de l'autocéphalisme et enfin l'unité de la conscience orthodoxe dans sa réaction devant les éléments qui édifient ou ruinent la continuité de l'Orthodoxie.

On remarquera que ces deux présentations incluent, dans la compréhension des principes d'unité, ce qu'on appelle le caractère démocratique de l'Église, témoignant de la combinaison harmonieuse d'autorité et de liberté. Le Prof. Alivisatos et S. Exc. Mgr Constantinidis y voient la justification dernière de l'autocéphalisme ecclésiastique. On peut se demander si cette inclusion est parfaitement justifiée, car l'application de ce principe pose des problèmes sérieux à l'Orthodoxie, comme nous aurons bientôt l'occasion de le voir.

Nous n'insisterons pas davantage sur l'analyse des composantes de l'unité de l'Église. Il nous semble plus intéressant d'attirer l'attention — à la suite des auteurs précédents — sur les causes du relâchement actuel de l'unité dans l'Orthodoxie : influences pernicieuses sur la théologie orthodoxe et dangers de déviation, évolution de la liturgie, nationalisme, question linguistique, absence d'attitudes communes à propos des grands problèmes mondiaux.

a) *Les influences pernicieuses sur la théologie orthodoxe et les risques de déviation.*

Le Prof. Alivisatos rappelle, à ce propos, les décisions du 1er Congrès orthodoxe d'Athènes réclamant un *retour aux sources* de la tradition orientale. Nous n'étudierons pas spécialement ce problème, car nous avons eu l'occasion de l'examiner à plusieurs reprises[5]. Mais nous noterons la valeur des suggestions du grand théologien athénien : « Une saine pensée ecclésiale, accompagnée d'une prise de conscience orthodoxe présupposant une formation et une culture théologiques sont les seules choses qui permettront de fortifier l'unité intérieure de l'Orthodoxie[6]. »

Le problème est, en effet, essentiellement *ecclésiologique*. Mais peut-

5. M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité*, t. I, ch. 8, pp. 202-218.
6. Voir ce texte de M. Alivisatos dans sa conférence.

être ne suffit-il pas d'établir ce diagnostic, car c'est sans doute au niveau de l'ecclésiologie que se manifestent actuellement dans l'Orthodoxie les plus grandes divergences. Nous le découvrirons à propos de l'étude de la primauté.

b) *L'évolution de la liturgie.*

Ce problème, à lui seul, mériterait une longue étude; nous nous contenterons, pour cette fois, de noter le cri d'alarme qui se fait entendre. Nous nous demandons s'il est parfaitement justifié. On rapprochera, en tout cas, les notations du Prof. Alivisatos des remarques de S. Exc. Mgr Constantinidis et on examinera avec soin leurs suggestions.

c) *Le nationalisme.*

Le Prof. Alivisatos, comme S. Exc. Mgr Constantinidis, soulignent, avec raison, que les divisions dues à la pesée excessive du nationalisme ont amené les Églises orthodoxes autocéphales (canoniquement organisées en *autocéphalies* par groupement étroit des diocèses situés à l'intérieur d'un même pays, les Églises orthodoxes ont souvent pris l'aspect d'Églises nationales) à agir à l'égard d'autres Églises d'une manière qui met en question l'Église elle-même. C'est à un point, remarquent-ils, qu'on se demande parfois où est l'unité ecclésiale.

La dispersion orthodoxe (*diaspora*) manifeste le drame dans toute son ampleur. Si celle-ci a contribué à faire connaître l'Orthodoxie dans le monde elle a, sans doute plus fortement encore, provoqué un relâchement de l'unité. Elle a, en effet, suscité « ce monstre de la division des évêchés par nation[7] », cette mosaïque de l'administration ecclésiastique dans les grands centres de la dispersion, chaque Église nationale autocéphale s'intéressant au gouvernement de ses communautés dans la dispersion; elle a fait ainsi apparaître un manque absolu d'unité dans l'Orthodoxie. Cette situation nuit à l'épanouissement de la vie ecclésiale en Amérique, « fortement entravé par l'absence complète de tout lien entre une dizaine de « juridictions » qui ne sont pas officiellement hostiles l'une à l'autre, mais qui, n'ayant pas de « centre de communion », sont, en fait divisées dans leur vie[8] ».

d) *La question linguistique.*

Elle est, elle aussi, de première importance et liée fondamentalement à la question précédente. Le texte de M. Alivisatos, relatif aux problèmes linguistiques de l'Orthodoxie américaine, permettra de saisir toute son épineuse complexité.

7. Cette formule est de M. Alivisatos, *ibidem.*
8. A. Schmemann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans N. Afanassieff, etc., *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1960, p. 121, n. 1.

e) *L'absence d'attitudes communes à propos des grands problèmes mondiaux.*

Les divisions nationales, répercutées sur le plan linguistique, ont peu à peu créé un état de division qui empêche l'Orthodoxie de prendre position devant les grands problèmes universels impliqués par l'évolution de sa mission dans le monde, et particulièrement révélés par la dispersion orthodoxe.

Les rencontres préliminaires au Synode panorthodoxe permettront, sans doute, d'apporter quelque lumière sur ces questions et nous examinerons dans les paragraphes suivants, les remèdes proposés par les différents auteurs.

Le relâchement de l'unité dans l'Orthodoxie, pour les motifs analysés plus haut, met en cause la catholicité de l'Église et sa maternité. Comme le dit fort bien M. Alivisatos, l'Église devrait rester la mère commune de tous ses enfants, en dehors de toute rivalité nationale. Il est déjà hautement significatif que nous puissions ensemble souscrire à sa magnifique formule : « L'unité à laquelle nous nous intéressons vise, principalement, l'affermissement de la catholicité de l'Église orthodoxe qui, témoignée et reconnue sans exception par toutes les parties de l'Orthodoxie, atteste l'existence en elle de l'unité[9]. »

III. — Les remèdes au relâchement de l'Unité

A la fin de leurs conférences, M. Alivisatos et Mgr Constantinidis établissent un programme de réformes — que les théologiens catholiques auront le plus grand profit à étudier de près — visant toutes à une prise de conscience de l'Orthodoxie dans sa catholicité.

Le renouveau souhaité est commandé — il est facile de le comprendre — par une véritable ecclésiologie ou, si l'on préfère, par une « saine pensée ecclésiale[10] ».

M. Alivisatos, comme Mgr Constantinidis, considèrent l'autocéphalisme comme un principe fondamental de l'Église orthodoxe. Le théologien athénien s'emporte, en particulier, contre la mise en question de l'ordre de l'autocéphalie dans l'Église : c'est, affirme-t-il, en substance, toucher au *fondement orthodoxe et démocratique de l'Église*[11].

C'est que pour lui, en effet, comme pour le théologien constantinopolitain, l'autocéphalisme ecclésiastique manifeste à travers l'opposition marquée à l'Occident latin comme au monde protestant, le caractère vraiment spécifique de l'Orthodoxie. N'est-il pas « le système qui, dans la mouvance d'un esprit absolument démocratique et libéral, prenant pour fondement le caractère fédéral de l'administration, en fait le sommet par excellence du système administratif orthodoxe, manifestant ainsi

9. M. Alivisatos, *op. cit.*
10. Cette formule est de M. Alivisatos, *op. cit.*
11. *Ibidem.*

l'Église comme une institution libre, déployée dans la liberté et annonçant la liberté, tout au contraire du système théocratique et despotique de l'Occident latin, qui opprime peuples et Églises, et tout opposé au système cosmopolite et incolore du monde protestant[12] » ?

De sérieuses différences d'accentuation séparent cependant M. Alivisatos de Mgr Constantinidis. Pour ce dernier, le remède à la situation dramatique de la dispersion orthodoxe réside dans le recours au 28e canon du Concile de Chalcédoine qui permet à l'Église de Constantinople d'être la voix des Églises autocéphales et leur guide. Aussi, en attirant de façon très particulière l'attention sur ce 28e canon, en fait-il le remède essentiel. M. Alivisatos semble plus sceptique sur la possibilité d'utilisation effective de ce canon.

A. — La mise en question de l'autocéphalie

Les réflexions amères de M. Alivisatos à propos de l'autocéphalie visaient particulièrement les mises en question des théologiens roumains. L'un des meilleurs canonistes orthodoxes actuels, M. Liviu Stan, n'a-t-il pas affirmé que si l'autocéphalie était une institution juridico-canonique fondamentale, elle n'avait pas à être considérée comme une forme essentielle d'organisation de l'Église[13] ? Le patriarcat de Bucarest n'avait-il pas, d'autre part, suggéré la proposition — qui indigne si fort M. Alivisatos : une sorte de synode permanent de l'Orthodoxie serait constitué auprès du Patriarche de Constantinople ?

Peut-être visaient-elles aussi les critiques de quelques théologiens russes que nous allons examiner maintenant.

Pour les PP. Afanassieff et Schmemann l'Église autocéphale (patriarcats orientaux et églises nationales) est une *unité politico-ecclésiastique*. A ce titre, elle met en question, comme telle, la catholicité de l'Église, attribut de droit de l'église épiscopale[14].

Le P. Schmemann souligne, pour sa part, combien la doctrine selon laquelle l'Église et la vie de celle-ci se fondent sur le principe de l'autocéphalie est d'origine récente. C'est une façon d'opposer, dit-il, à l'organisation unique et universelle de l'ecclésiologie romaine des organismes autocéphales (c'est-à-dire des églises dont chacune est celle d'un *pays*, constituées, comme on sait, de nombreuses éparchies, ayant chacune son centre et son pouvoir suprême propre), égaux en droits, excluant absolument l'existence d'un centre ou d'une primauté universelle[15].

12. C. Constantinidis, *Conférence*.

13. Cf. J. Goia, *Visites inter-orthodoxes dans les Balkans*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, mai-juin 1958, p. 71. — M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité*, t. I, p. 213.

14. N. Afanassieff, *L'Église qui préside à la charité*, dans N. Afanassieff, etc. *La primauté...*, p. 63. Sur toute cette question il serait bon de consulter : *Primauté et autocéphalies dans l'Eglise Orthodoxe*, dans *Istina*, 1954, pp. 28-45, où l'on trouvera aussi la *Lettre du Patriarche de Constantinople* de 1950, pp. 46-47.

15. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 144.

Principe d'organisation de l'Église orthodoxe dans les derniers siècles, en un sens « son droit en vigueur », l'autocéphalisme correspond, selon notre auteur, aux tentations spécifiquement orientales de « naturalisation » du christianisme, de réduction de l'Église à ce qui est naturel, terrestre, de « ce monde[16] ».

L'affaiblissement de la conscience ecclésiale en Orient, que traduisent ces tentatives modernes de voir dans l'autocéphalie une « loi essentielle » de l'Église orthodoxe, tiennent, selon notre théologien, à deux causes principales : la fusion fautive de l'Église et de l'État (la symphonie byzantine et ses divers aspects) et le nationalisme religieux. L'Église orthodoxe aurait ainsi vécu, ces siècles derniers, sous un droit dégagé des forces vives de l'ecclésiologie orthodoxe. Examinons ces deux éléments[17].

a) *Symphonie byzantine et bureaucratisme.*

Grâce à la liaison de l'Église et de l'État, la notion de pouvoir de juridiction a tellement pris le pas sur la notion de pouvoir selon la grâce, comme charisme, qu'on en est venu à volatiliser l'Église épiscopale. L'esprit bureaucratico-administratif a pénétré dans l'Église et l'a transformée en « département de la confession orthodoxe ». Tous les maux dont souffre l'Église orthodoxe d'aujourd'hui en ont résulté : absence de communion vivante entre les diocèses transformés en vulgaires unités administratives vivant sous le contrôle de « centres » gouvernementaux; séparation du « pouvoir » d'avec le Corps de l'Église, entraînant, par réaction, le soulèvement de « la masse »; pénétration dans l'Église d'éléments qui lui sont étrangers comme l'idée de « représentation », « intérêts » de tel ou tel ordre, clergé, laïcs, opposés les uns aux autres, « contrôle » des laïcs, etc., et, enfin séparation du clergé conçu comme « classe dirigeante », et du peuple de l'Église, devenue « laïc »[18], etc. Le P. Schmemann a beau jeu de critiquer, à la suite du P. Afanassieff, le Concile russe de 1917-1918 et de demander une réflexion ecclésiologique sérieuse à son propos : « La *sobornost* fut comprise par le Concile comme un système compliqué de « représentation » des différents ordres de l'Église; la conséquence la plus fâcheuse d'une telle conception est l'idée que, dans l'Église, les « intérêts » ou les points de vue des évêques, du clergé ou des laïcs sont opposés les uns aux autres. De là, une tendance toujours plus évidente à diviser la vie de l'Église en deux sphères, l'une purement « spirituelle » — celle des dogmes et de la morale, exclusivement réservée à l'activité du clergé, — et l'autre, celle du « gouvernement », d'administration, etc., dans laquelle les laïcs doivent avoir un rôle presque directeur. Tout cela répond fort peu à la doctrine sur l'Église-Corps du Christ, *incarnation* du spirituel et *spiritualisation* du matériel, dans le mystère indivisible de l'Église : du Christ dans son Corps[19]. »

16. *Ibid.*, p. 145.
17. *Ibid.*, p. 145.
18. *Ibid.*, p. 149.
19. *Ibid.*, p. 150, n. 1.

Nous avons suffisamment analysé un processus analogue au XIX[e] siècle dans l'Église de Grèce, avec l'influence du théologien grec bien connu, Pharmakidis, pour nous garder d'insister davantage[20].

b) *Nationalisme religieux.*

Le nationalisme religieux, qui est le fruit de la théocratie byzantine et qui, en faisant progressivement fusionner l'Église, sa structure, son organisation avec une nation, l'amena à être l'expression d'une vie nationale, est à la base de la théorie de l'autocéphalisme qui régna longtemps *de facto* dans l'Orient orthodoxe. Il est « la cause de la profonde et tragique division de l'Orthodoxie en mondes nationaux qui restent, dans le meilleur cas, indifférents les uns aux autres, vivant pour eux-mêmes de ce qui est propre à chacun et ayant perdu conscience de leur catholicité et de la communion vivante entre les Églises[21] ».

Ces analyses de la situation orthodoxe ont conduit les deux théologiens russes *à traiter le cœur du problème*. Il n'est pas difficile, commente le P. Schmemann, d'une part d'acquérir la conviction que les tristes divisions « juridictionnelles » de l'Église russe hors frontières se ramènent toujours, du point de vue canonique, au *problème de la sujétion* envers tel ou tel pouvoir suprême, c'est-à-dire au problème de la primauté[22], d'autre part, de comprendre que l'épanouissement de la vie ecclésiale en Amérique suppose un *centre de communion*, donc, encore une fois, une primauté supposant une initiative de réunion[23].

Malheureusement, l'Orthodoxie ne connaît pas de droit en vigueur relativement à la *primauté régionale* (primauté au sein d'un pouvoir ecclésiastique groupant des diocèses sous l'autorité d'une métropole), rejetée de fait de la structure de l'Église orthodoxe, ou plus exactement, supplantée par le *centralisme des autocéphalismes;* elle n'en connaît pas davantage pour ce qui est de la *primauté universelle* « dont on repousse jusqu'à la notion, ou qui devient, tant canoniquement que pratiquement, l'objet de sérieuses divergences dans l'Église[24] ».

Les difficultés actuelles de l'Église orthodoxe sont dues, au jugement de nos théologiens, à l'absence d'une conception précise et commune à toute l'Église concernant la nature et la fonction de cette primauté. Un sérieux effort pour la comprendre à la lumière de l'authentique tradition orthodoxe s'impose : c'est là, certes, une tâche des plus difficiles, mais sans elle la solution des problèmes ecclésiastiques concrets est absolument impossible.

20. M.-J. Le Guillou, *Aux sources des mouvements spirituels de l'Église de Grèce*, II, *Église et État au XIX[e] et au XX[e] siècle*, dans *Istina*, 1960, pp. 134-152.
21. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 150.
22. *Ibid.*, p. 121, n. 1.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 120.

B. — La primauté dans l'Église

Pour manifester la signification de la primauté dans l'Église, nos théologiens ont commencé par déblayer le terrain, en critiquant certains préjugés, qui ne tiennent pas devant l'analyse des faits ou la réflexion théologique.

Ils s'élèvent avec force contre certains théologiens orthodoxes qui ont exclu toute possibilité d'un centre de communion dans l'Église orthodoxe : « Non seulement l'Église orthodoxe n'a jamais connu de pareil centre, écrit, par exemple, le P. E. Kovalevsky, mais cette thèse détruit dans la racine... le mystère de l'ecclésiologie orthodoxe constitué par le fait que le centre de l'Église est le Christ ressuscité qui demeure invisiblement parmi les apôtres et leurs successeurs[25]. » Cet argument employé si souvent par l'apologétique orthodoxe et selon lequel l'Église n'a pas de chef visible, mais un chef invisible, le Christ, porte à faux puisqu'il conduirait logiquement à rejeter aussi l'autorité *visible* de l'évêque dans chaque église locale, remarque, avec raison, le P. Schmemann. Il n'est que la traduction d'un affaiblissement de la conscience du lien qui existe entre la doctrine de l'Église et la compréhension de sa nature. Distinguer entre la structure visible de l'Église et le Christ invisible c'est, en effet, consommer une rupture entre l'Église visible — humaine, relative, pécheresse et soumise au changement — et l'Église céleste, invisible et triomphante[26].

Aussi notre auteur accepte-t-il en toute loyauté « la valeur des témoignages des Pères et des Conciles, qui reconnaissent unanimement dans Rome l'Église aînée et le centre universel d'unanimité des Églises » et affirme-t-il que « la théologie orthodoxe attend encore une évaluation vraiment orthodoxe, qui ne soit contaminée ni par la polémique ni par l'apologétique, de la place de Rome dans l'histoire du premier millénaire[27] »!

Le P. Afanassieff remarque avec vigueur, de son côté, que loin de jouer contre elle ou de l'exclure, le principe conciliaire présuppose la primauté.

> En fait, dit-il, sans primauté le concile est impossible. Le premier concile de Nicée de 325 a institué en même temps les diocèses métropolitains et les conciles réguliers présidés par les métropolites. Les conciles ne peuvent pas se rassembler automatiquement, mais doivent être convoqués par le chef du diocèse. Si les Églises autocéphales n'avaient pas eu de chefs uniques, les conciles auraient été impossibles, ou alors l'anarchie y aurait régné, car chaque évêque se serait cru en droit de convoquer des conciles[28]...

25. E. Kovalevsky, *Problèmes ecclésiologiques (A propos des articles du hiéromoine Sofrony et du R. P. A. Schmemann)*, dans *Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale*, Exarchat du Patriarcat de Moscou, 1960, II-III, p. 14.
26. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 126.
27. *Ibid.*, pp. 141-142.
28. N. Afanassieff, *op. cit.*, p. 19.

Et il poursuit :

Lorsque, par la force des choses, le concile œcuménique est devenu une institution purement ecclésiastique, il ne put être convoqué que là où existait en fait la primauté : c'est ainsi qu'en Occident les conciles continuèrent d'exister même après la séparation des Églises, car la primauté de l'évêque de Rome y était fermement établie. Mais en Orient il n'y eut plus de conciles œcuméniques. De nos jours tous les essais de convoquer un concile panorthodoxe se sont heurtés à un échec, et il est peu probable qu'un tel concile soit jamais convoqué. La cause en est dans l'absence d'une primauté qui serait reconnue par toutes les Églises orthodoxes. Il n'y a pas de chef panorthodoxe de l'Église, et, par conséquent, la convocation du concile est en fait impossible. Admettons que les chefs des Églises autocéphales se mettent d'accord pour permettre à l'un des patriarches de convoquer un concile œcuménique : un tel acte voudrait dire que ce patriarche est reconnu primat de l'Église orthodoxe. Je laisse de côté la question de savoir si le patriarche de Constantinople a le droit de convoquer un concile. Je me bornerai à faire à ce sujet une seule remarque : à partir du IX[e] siècle la situation *de facto* du patriarche de Constantinople joue en faveur de ce droit, mais il est bien connu que le patriarche n'a jamais convoqué un concile œcuménique, et qu'il n'a même jamais fait de tentatives en vue d'une telle convocation. Une chose est claire : si les Églises autocéphales avaient reconnu le droit de convocation au patriarche de Constantinople, elles lui auraient reconnu en même temps la primauté dans l'Église orthodoxe.

Il faut que je note encore une fois qu'il est erroné d'argumenter contre la primauté en partant du principe conciliaire. Cependant, les théologiens orthodoxes ont raison d'insister sur ce principe, car il définit le caractère de la primauté et ses limites. Grâce au principe conciliaire le pouvoir de l'évêque-primat est limité, mais il ne faut pas concevoir obligatoirement cette limitation en termes juridiques. On peut définir cette limitation d'une autre manière : l'évêque qui possède la primauté agit avec l'accord de l'épiscopat tout entier; cet accord se manifeste dans le concile auquel l'évêque-primat prend part en qualité de président. La théologie orthodoxe considère le patriarche comme étant *primus inter pares* parmi les évêques. En fait, cette formule, par ailleurs généralement admise, est erronée, et il serait difficile d'en trouver la justification dans l'histoire d'une Église orthodoxe. Il est, en effet, fort douteux que les évêques se fussent jamais considérés comme égaux à tous égards au patriarche, et que ce dernier se crût égal aux évêques. Il est vraiment difficile de parler d'égalité, quand le patriarche possède des droits dont les autres évêques sont privés. Il serait donc plus juste de dire, en employant les expressions de Cyprien de Carthage, que le patriarche, en tant que membre de l'épiscopat de l'Église autocéphale, ne lui est pas supérieur, mais que, en tant que son chef, il est quand même le premier au milieu de l'épiscopat[29].

Ces critiques et ces rectifications permettent à nos auteurs de définir la *nature d'une primauté universelle dans l'Église* : « ... garder et exprimer l'unité des Églises dans la foi et dans la vie, garder et exprimer leur communion de pensée, ne pas permettre aux églises locales de s'isoler dans « le provincialisme des traditions locales », d'affaiblir les

29. *Ibid.*, pp. 20-21.

liens catholiques, de se séparer de l'unité de vie... En définitive, cela signifie : avoir souci et « sollicitude » de ce que chaque Église soit *plénitude*, car cette plénitude est toujours celle de toute la tradition catholique, de l'unique et indivisible don de Dieu à son Église[30] ».

On reconnaît, en effet, la théologie de l'Église eucharistique de nos auteurs. Cette revue l'a suffisamment analysée à plusieurs reprises pour que nous n'ayons pas à y revenir longuement. Mais nous inviterons nos lecteurs à remarquer le sens de plus en plus aigu de l'universalité de l'Église qui habite cette théologie : elle a très utilement profité de la critique qui lui a été faite de constituer chaque église locale « eucharistique » en monade[31].

L'unité organique de l'Église universelle est non moins réelle et pour ainsi dire « palpable » que l'unité de l'Église locale. Seulement l'ecclésiologie eucharistique ne l'interprète pas en catégories de « tout » ou de « parties », mais recourt à la notion d' « identité » : « L'Église de Dieu est le Corps du Christ unique et indivisible qui est et demeure indivisible dans chaque Église, c'est-à-dire dans l'unité visible du peuple de Dieu rassemblé dans l'Eucharistie, réuni dans l'évêque. » L'unité universelle est précisément l'unité de l'Église et pas seulement l'unité *des* Églises. Et la nature de cette unité ne consiste pas en ce que toutes les Églises locales ensemble composent un organisme unique, mais en ce que chaque Église — dans l'identité de foi, de structure et de grâce — *est la même* Église, le même Christ étant immuablement présent dans l'Église; seulement les Églises ne s'y complètent pas l'une l'autre en tant que *membres* ou *parties* (seules les personnes peuvent être membres), mais chacune d'elles est, et elles sont toutes ensemble l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique.

C'est cette ontologie de l'Église en tant qu'unité *théandrique*, incarnée tout entière et indivisiblement dans chaque Église, qui fonde le lien entre les Églises. Car la plénitude de l'Église, non seulement ne s'oppose pas au lien qui l'unit aux autres Églises et à une nette *dépendance* par rapport à elles, mais elle postule au contraire ce lien et cette dépendance comme la condition indispensable de son incarnation. La plénitude de l'Église locale consiste en ce qu'elle possède en elle-même *tout* ce que possède chaque Église et qu'elles possèdent toutes ensembles : non pas une richesse issue d'elles-mêmes, comme une plénitude qu'elles posséderaient d'une manière autonome, mais une plénitude venant de Dieu, un don de Dieu dans le Christ[32].

Récusant la théologie de l'Église universelle, qui amènerait, selon eux, inévitablement à la conception d'un pouvoir suprême, au-dessus des évêques (c'est, à leur avis, la position catholique), ils définissent une théologie de la primauté comme *charisme de présidence dans la charité*. Nous nous plaisons à citer ce très beau texte :

... la primauté dans l'Église n'est pas un *pouvoir suprême*, car la conception de pouvoir suprême est exclue par nature de l'Église-Corps du Christ. Mais la primauté n'est pas non plus simple *présidence*, conçue en termes

30. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 142.
31. Voir les critiques formulées par le R. P. Dumont, *Primauté et autocéphalies dans l'Église Orthodoxe, Istina.* 1954, I, pp. 28-45.
32. A. Schmemann, *op. cit.*, pp. 131-132.

démocratiques ou parlementaires. La primauté, comme toute chose dans l'Église, est enracinée dans sa nature en tant que Corps du Christ. Dans chaque Église demeure et se réalise éternellement l'Église de Dieu, mais toutes ensemble aussi elles sont la même Église de Dieu, une et indivisible, le Corps du Christ. L'Église de Dieu demeure dans la pluralité des Églises. Et c'est précisément parce qu'elles sont ontologiquement la même Église qu'elles sont liées entre elles non seulement par cette identité ontologique, mais aussi par un lien visible, constamment vivant et renouvelé — par l'unité de la foi, par l'unité « d'action » ou de mission, par le souci d'accomplir tout ce qui a été commandé à l'Église, tout ce qui est attendu d'elle. L'Église locale ne peut s'enfermer en elle-même, s'isoler, vivre d'elle-même et de ce qui « l'intéresse » seule, parce que la plénitude qu'elle possède est précisément celle de la foi catholique, la plénitude du Christ « qui emplit tout, en tout ». On ne peut pas vivre de l'Église sans vivre par cela même de *tout* et de *tous*, et cela signifie — à la limite extrême — vivre par la conscience universelle de l'Église, « répandue dans tout l'univers, mais vivant comme dans une seule maison ».

L'Église locale coupée de cette communion catholique est, en fait, un non-sens, car cette communion fait partie de la nature de l'Église, de sa nature en tant que Corps du Christ. Elle a donc sa forme, son expression qui est la *primauté*. La primauté est l'expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des Églises locales et de leur communion vivante et effective en cette vie. De ce point de vue nous pouvons revenir à la définition de la primauté que nous donnions au début de notre analyse. La primauté est *pouvoir*, mais ce n'est pas un pouvoir différent de celui que possède l'évêque dans son église; elle ne se place pas *au-dessus* de celui-ci. C'est précisément parce qu'il s'agit d'un seul et même pouvoir que le Primat l'exerce comme pouvoir de chacun et de tous, de l'Église et des Églises. Soulignons que, dans la tradition canonique, le primat est toujours un évêque à la tête d'une église bien déterminée et non pas évêque « en général »; la fonction de primauté lui appartient précisément comme au chef de cette église. Les anciens documents parlent de la primauté de l'Église romaine, mais les premiers évêques romains sont ceux que nous connaissons le moins, bien qu'il soit naturel de penser que c'était justement eux qui, en tant qu'évêques, exprimaient cette primauté de l'Église, « présidente de la charité ». On peut appliquer à l'Église, par analogie, la théologie *triadologique*. De même que les Trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Église-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Églises. Mais, de même que les Personnes divines se « dénombrent » — selon l'expression de saint Basile le Grand — ainsi se « dénombrent » les Églises et il y a parmi elles une *hiérarchie*. Dans cette hiérarchie il y a une *première Église* et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Églises, ne les subordonnent pas l'une à l'autre, elle est seulement destinée à faire vivre chaque Église de toutes et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, « de la plénitude qui emplit tout en tout[33] ».

Il y a là, croyons-nous, un terrain fécond de dialogue. Pour nous aussi, la primauté est ce charisme de présidence dans la charité, ce charisme de « sollicitude » universelle; elle n'est pas ce pouvoir suprême

33. *Ibid.*, pp. 142-143.

conçu de façon juridique, qu'on imagine trop souvent. Nous avons suffisamment développé, ces derniers temps, une théologie de la communion, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister[34].

Le théologien catholique remarquera la force de certaines formules : « la primauté, comme toutes choses dans l'Église, est enracinée dans sa nature en tant que Corps du Christ »; elle est « l'expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des Églises locales et de la communion vivante et effective en cette vie ». Il ne pourra cependant pas se laisser gagner à l'idée d'une opposition systématique entre charisme, grâce, manifestation de la charité et droit. Le charisme, comme la manifestation de la charité, ne peuvent-ils pas être, eux aussi, réalités de droit ?

Aussi ne sommes-nous pas d'accord avec cette affirmation du P. Afanassieff :

> Malgré toute la différence qui existe entre ces deux types d'ecclésiologies, elles concordent en ce qu'elles admettent toutes deux l'idée de la direction unique de l'Église. Dans le cadre de l'ecclésiologie universelle un pouvoir unique et personnel, basé sur le droit, se trouve être une nécessité. On ne peut pas construire d'ecclésiologie universelle sans reconnaître l'idée de la primauté : on ne pourrait le faire que dans des buts polémiques. Quant à savoir si la primauté doit appartenir à l'évêque de Rome ou non, c'est là une tout autre question. Dans le cadre de l'ecclésiologie eucharistique il n'existe pas du tout de pouvoir d'un évêque unique, car il n'existe pas de pouvoir basé sur le droit. Ceci ne veut pas dire cependant que l'ecclésiologie eucharistique n'admette pas l'idée de la direction unique de l'Église : c'est là une idée qui découle de la doctrine même de l'ecclésiologie eucharistique. Selon cette doctrine une des Églises locales possède la priorité, qui se manifeste dans sa plus grande autorité de témoignage sur ce qui se passe dans les autres Églises, c'est-à-dire sur ce qui se passe dans l'Église de Dieu en Christ, car chaque Église locale est l'Église de Dieu en Christ dans toute sa plénitude. Autrement dit, l'ecclésiologie universelle et l'ecclésiologie eucharistique conçoivent différemment la question de la direction de l'Église : la première conçoit cette direction du point de vue du droit, et la seconde du point de vue de la grâce[35].

Nous pensons, quant à nous, que droit et grâce ne s'opposent pas aussi catégoriquement. Une réalité de grâce peut être, en même temps, une réalité de droit, comme l'Ancien et le Nouveau Testament en portent témoignage. Peut-être cependant, l'Occident a-t-il trop développé sa notion de primauté en termes juridiques et le rappel de nos frères orientaux est-il des plus profitables. Puisse le futur Concile œcuménique manifester l'Église dans sa communion et la primauté comme service de cette communion.

Aussi devons-nous dire notre reconnaissance à tous nos frères orthodoxes pour leurs travaux ecclésiologiques. Leur retour à ce qu'ils pensent

34. M.-J. Le Guillou, *Mission et Unité*, t. 2, II[e] partie.
35. N. Afanassieff, *op. cit.*, pp. 61-62.

être l'ecclésiologie orthodoxe, leurs recherches divergentes mais complémentaires, ne peuvent que nous être des plus bénéfiques, dans cette atmosphère de recherche fraternelle qui commence à se développer entre théologiens orthodoxes et théologiens catholiques. Leurs travaux poursuivis avec désintéressement, pour une meilleure prise de conscience de la théologie orthodoxe, nous aideront à mieux comprendre l'unique mystère de l'Église.

DOCUMENTS

De l'Unité dans l'Église Orthodoxe

Professeur Hamilcar S. Alivisatos *

Sainteté, Excellences, Confrères, Mesdames et Messieurs,

Je vous remercie chaleureusement pour l'honneur que vous m'avez fait de m'inviter à cette brillante fête, destinée à célébrer la mémoire de saint Grégoire Palamas, et de m'avoir chargé de développer le sujet qui m'a été confié : *De l'unité dans l'Église Orthodoxe*, c'est-à-dire : 1° dans la foi et le culte; 2° par rapport aux Orthodoxes de la dispersion; 3° par rapport aux mesures susceptibles de renforcer l'unité.

Avant de commencer à développer mon sujet, permettez-moi de louer et d'honorer comme il se doit Sa Sainteté le métropolite de Thessalonique initiateur de cette brillante fête et son Comité d'Organisation. En raison de son caractère panorthodoxe, cette fête marque, en effet, une étape dans la marche historique de l'Église orthodoxe de nos jours.

Le relâchement remarqué (heureusement jusqu'à présent peu important) des liens intérieurs entre Églises qui constituent l'Orthodoxie demande leur resserrement immédiat selon toutes les possibilités de manière à conserver intacte la grandeur de l'Orthodoxie, fondée sur la tradition unique du monde chrétien tout entier.

Tout effort de resserrement de ces liens intérieurs, surtout de nos jours, est bienfaisant pour l'Orthodoxie : ceux qui le recherchent et y travaillent sont vraiment bienheureux.

La signification de l'effort entrepris pour rassembler des représentants de différentes parties de l'Orthodoxie, à l'occasion de semblables fêtes, est grande et elle est claire par elle-même. Elle avait déjà été mani-

* Les conférences qui suivent ont été prononcées lors des fêtes du centenaire de Grégoire Palamas célébrées à Salonique en novembre 1959. Elles ont été publiées dans le *Panegyrikos Tomos* édité en l'honneur de ce grand théologien Orthodoxe. Nous remercions bien vivement M. le Professeur Christou, chargé du Secrétariat d'organisation de ces fêtes et de l'édition du volume commémoratif, ainsi que les différents rapporteurs, de nous avoir autorisé à traduire ces textes importants (M.-J. Le Guillou).

festée par différents rassemblements de caractère panorthodoxe et surtout par les fêtes tout ecclésiales et tout orthodoxes de saint Paul en 1951 et aussi par l'importance, partout soulignée, du premier Congrès de Théologie orthodoxe d'Athènes et par le chagrin exprimé qu'on n'ait pu le continuer chaque année.

Un effort semblable se fait aujourd'hui, bien que ce soit à un autre niveau, et il aurait été impossible de trouver occasion plus heureuse que celle de la fête, particulièrement indiquée, du sixième centenaire de la mort de saint Grégoire Palamas, personnalité de premier plan et symbole de la grandeur de l'Orthodoxie, surtout pendant la période de son histoire d'après le schisme.

Cette période, on le sait, se caractérise, en général, comme une période de décadence : on en connaît les raisons, depuis l'époque de l'iconoclasme, puis du schisme qui l'ont provoquée, jusqu'à la fin de la période si pleine de misère de l'occupation turque.

Cependant, l'apparition, durant cette période, dans le firmament de l'Orthodoxie, de cette étoile de première grandeur qu'est Grégoire Palamas, démontre que le trésor de l'Orthodoxie, malgré les circonstances pénibles de ces époques différentes, est inépuisable. Le fait que, de nos jours, Grégoire Palamas occupe encore sérieusement notre pensée théologique, aussi bien que celle de l'étranger, témoigne de l'importance de cette personnalité. La preuve en est la publication de différentes œuvres relatives à Grégoire Palamas, et parmi celles-ci, les dernières, celles du grand théologien russe, M. Jean Meyendorff. Ce fait prouve l'importance de ce saint et de ce théologien de notre Église, mais aussi l'importance de la tendance mystique développée par lui et par de nombreux autres théologiens importants dans la théologie orthodoxe : cette tendance mystique est un des traits les plus caractéristiques de la théologie orthodoxe.

Cette théologie orthodoxe, issue de la pensée grecque néoplatonicienne et surtout fondée par le grand Apôtre des nations, Paul (lui aussi, dans une certaine mesure, thessalonicien), fut ensuite développée sérieusement et fondamentalement par la série des grands théologiens mystiques grecs, dont on n'a pas encore noté, comme il faut, l'importance pour le développement de l'idéologie chrétienne orthodoxe. La théologie mystique fut, tout particulièrement, cultivée par des théologiens anciens et nouveaux, surtout des Russes, et par de grands initiés du mysticisme, aidés en cela par la tendance naturelle au mysticisme du peuple russe.

Il est juste que Salonique, qui nous a donné tant d'autres grandes personnalités, soit fière de la grande personnalité de Grégoire Palamas. Elle fut le siège de son action pastorale, canonique et apostolique au service de l'Orthodoxie et, en général, elle fut, après la capitale de l'Empire byzantin, le second centre des luttes théologiques importantes de l'Orthodoxie. Avec beaucoup de raison et de bonheur, le comité d'organisation de ces fêtes a fixé au programme le développement et l'exaltation de l'unité dans l'Orthodoxie. Cette unité est l'élément indispensable, le présupposé unique de son existence et le motif d'exaltation de son sublime contenu présent à travers toutes les mani-

festations et expressions de l'idéal chrétien ecclésial orthodoxe, surtout de nos jours.

Cette détermination du sujet l'*Unité de l'Orthodoxie* par le Comité montre l'existence de ce problème chez nous aujourd'hui, et nous devons nous en occuper sérieusement, en Orthodoxes conscients, parce que cette unité est demandée toujours, mais plus encore aujourd'hui dans ce siècle de l'universalisme qui impose tant de responsabilités et d'obligations à notre Église, que celle-ci recherche d'ailleurs ou non cette unité.

L'Église orthodoxe, comme elle le prétend elle-même avec raison, est l'Église qui a conservé, dans sa continuité avec l'Église chrétienne primitive, la tradition primitive et ancienne de l'Église indivise. C'est seulement le ferme maintien de son absolue unité intérieure qui peut montrer et valoriser pour elle-même ce qu'a d'inébranlable cette courageuse prétention : elle en a la responsabilité devant l'histoire et le monde chrétien contemporain.

Notre Église est caractérisée, par plusieurs étrangers et par nous-mêmes, comme celle de la liberté chrétienne inconnue et bénie. C'est par elle que, loin de la sphère de l'incohérence et de l'anarchie, est assurée la conservation ferme, dans la liberté et la pleine objectivité, de la rectitude de la pensée, de la conscience et de la foi orthodoxe.

Il est indiscutable, d'ailleurs, qu'après une longue période de décadence, due aux circonstances pénibles que l'Orthodoxie connut pendant de longs siècles, une renaissance dans le domaine purement ecclésiastique, théologique et, en général, spirituel, a déjà commencé.

Inauguré surtout depuis le commencement et le milieu du siècle passé, le nouveau mouvement théologique montre, malgré la lenteur de ses pas, des tendances fortes et conscientes d'une nouvelle évolution théologique orthodoxe. On remarque de plus, ici ou là, l'apparition, dans tous les climats de l'Orthodoxie, d'importantes personnalités ecclésiastiques qui témoignent d'une volonté de rechercher consciemment sa grandeur et de la représenter, de façon responsable, devant l'histoire.

Deux événements, presque contemporains, qui marquèrent d'abord l'Orthodoxie ces dernières années, à travers l'effort encore inconstant vers un rétablissement réel, démontrent, très clairement, l'existence d'une force d'orientation consciente vers ce but.

L'initiative prise, depuis 1920, par le Patriarcat œcuménique pour créer ce que nous appelons aujourd'hui le mouvement œcuménique, et la confession théologique panorthodoxe faite par le premier Congrès théologique d'Athènes, — selon laquelle notre Église a besoin de se purifier de ses éléments étrangers (catholiques romains et protestants) qui, insensiblement et inconsciemment, l'ont pénétrée pendant la longue période de l'esclavage et de l'oppression, — montrent la vigueur des tendances nouvelles susceptibles de contribuer au développement d'une théologie vivante de notre Église. D'autre part, la remarque que l'on fit, pendant ce Congrès, du besoin d'un retour positif de notre Église à la théologie orthodoxe et d'un affrontement aux nouvelles tendances théologiques de notre époque (que notre Église et notre théologie sont

capables de suivre) montre aussi clairement le caractère vivant de l'Orthodoxie et la possibilité qu'elle a de s'appliquer à ces sérieuses évolutions, tendances et directions de l'avenir, en ayant toujours pour règle sa pure tradition Orthodoxe.

Cependant, au moment même où commence ce redressement ecclésial et théologique, on constate un relâchement important ces derniers temps dans l'unité intérieure de l'Église orthodoxe, relâchement qui ne peut manquer d'inquiéter quelque peu ses chefs spirituels qui ont dans leurs mains responsables le trésor précieux de l'Orthodoxie, miraculeusement sauvé et conservé à travers les obscurs et tortueux chemins de la détresse et du malheur.

De plus, l'isolement terrible qui existait jusqu'à une époque récente entre les différentes parties de l'Orthodoxie, le manque de toute communication spirituelle entre les différentes Églises orthodoxes, le fait que l'important développement de mouvement spirituel et ecclésiastique, qui existait peut-être chez les uns, non seulement ne profitait pas aux autres mais leur demeurait substantiellement ignoré, sont une marque d'un relâchement progressif de l'unité qui a dépassé les limites permises. L'affrontement conscient de cette situation de notre Orthodoxie doit occuper toute véritable Église orthodoxe, mais aussi, personnellement, tout véritable chrétien orthodoxe, élément naturel de l'existence du tout.

Les obligations qui s'imposent du dedans et du dehors, les responsabilités des Églises locales et des individus dans l'Orthodoxie réclament une prise de conscience, dans la crainte de Dieu, de la situation qui se crée dans l'organisme ecclésiastique. C'est seulement avec des personnes et des organes d'une Orthodoxie ainsi conscients que l'Église peut travailler pour son apostolat et s'opposer à ses autres membres, dont l'existence et les actions provoquent le blasphème du nom de Dieu. Ce n'est qu'ainsi qu'elle se débarrassera de ces parasites de l'impiété et de l'intérêt qui, cachant ces deux défauts par un trafic sacrilège, constituent un danger pour l'Orthodoxie et qui, en pleine lumière ou en cachette, à cause de la tolérance et de la naïveté du peuple, sapent les fondements de la grandeur Orthodoxe.

De ces deux types d'hommes les seconds seraient peut-être les plus heureux si, portant sur eux un jugement vrai et pris d'un sincère repentir, ils se retiraient et abandonnaient les places qu'ils possèdent indignement, comme s'ils étaient de dignes éléments de l'Orthodoxie et comme s'ils étaient fidèlement consacrés à travailler à sa grandeur réelle, pour que ne soit pas blasphémé le nom de Dieu parmi les nations (Is., LII, 5; Rom., II, 24).

En d'autres termes, lorsque nous sommes en face de la question de l'unité dans l'Orthodoxie, nous nous trouvons, nécessairement, dès le premier pas d'une recherche détaillée, devant la nécessité d'une autocritique individuelle et collective (nous voulons parler des Églises autocéphales) avec la courageuse obligation de reconnaître les maux qui proviennent, soit de fautes individuelles soit de fautes nationales, et surtout de fautes qui ont une influence dissolvante sur l'unité de notre Église.

Il n'est pas aussi facile qu'on le dit, je le reconnais, de faire cette autocritique, ni à titre personnel ni au titre des Églises particulières. Mais puisque nous croyons en réalité qu'il s'agit de l'Église de Dieu — c'est elle, en présupposant que la vraie foi soit en elle, que nous devons garder « toute resplendissante, sans tache, ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (Eph., v, 27) — c'est avec une conscience pure, devant le Dieu de la pureté que nous devons purement et irréprochablement affronter les raisons du relâchement et penser aux mesures à prendre pour resserrer les liens de notre Orthodoxie. Car c'est seulement ainsi que nous pouvons prouver notre véritable intérêt pour sa grandeur.

Ce qui nous est idéologiquement demandé, surtout de nos jours, aussi bien par ceux qui gouvernent notre Église, que par les membres gouvernés, pour pouvoir imposer dans le monde chrétien l'esprit de l'œcuménicité, mais aussi pour résister à l'indéniable coalition actuelle de toutes les forces ennemies qui attaquent avec force l'Église du Christ, c'est de rechercher l'unité dans un esprit d'amour et de compréhension mutuelle, afin de pouvoir, dans le même esprit, collaborer avec les autres Églises chrétiennes dans la recherche commune de la réalisation du royaume de Dieu sur la terre.

C'est une grande chose que cette fête nous donne ainsi l'occasion d'une aussi sérieuse introspection et d'une aussi sérieuse autocritique parce qu'elle sera considérée, si elle réussit, comme une des étapes de la renaissance de notre Église.

Le succès de cette recherche de l'unité de l'Orthodoxie, comme nous l'espérons, lui rendra la possibilité de découvrir elle-même sa place historique dans le monde chrétien. En nourrissant cette espérance pour notre Orthodoxie, nous ne sommes pas fiers de sa force : nous ne faisons qu'en témoigner.

Car enfin, si de nouvelles traditions ecclésiastiques sont proposées avec fierté, quels titres ratifiés au-delà de toute mesure, non seulement par le sang des martyrs anciens de la foi, mais de nombreux martyrs contemporains et même actuels, notre Église ne pourrait-elle pas présenter ? Mais une telle présentation ne peut s'imposer convenablement que si elle provient d'une Église bien formée et indissolublement unie par des liens véritables. Et c'est là, sur la base de ce qui a été dit plus haut, que se trouve le point le plus névralgique du sujet que nous voulons développer, parce qu'il demande courage et sincérité, pour mettre le doigt dans la marque des clous, c'est-à-dire pour déterminer les raisons qui provoquent le relâchement de l'unité.

Il serait, sans doute, exagéré de dire qu'une unité réelle n'existe pas dans l'Orthodoxie. Mais il est des moments où l'on doute vraiment de son unité, quand on se trouve souvent devant les actes et les dispositions hostiles dont certaines Églises témoignent envers d'autres, actes qu'on serait à peine en droit d'attendre de la part d'Églises hétérodoxes. On éprouve, par contre, un profond soulagement et une profonde satisfaction à entendre parler d'actes qui montrent la profondeur d'une cohésion de l'Orthodoxie et celle de la conscience orthodoxe.

Vous commencez à comprendre quel rôle disgracieux il y a à déve-

lopper ce sujet, puisque, dans ce développement, apparaissent plusieurs points désagréables qui sont les raisons les plus importantes du relâchement des liens de l'Orthodoxie. Ce serait tâche vraiment aisée de provoquer par des exaltations rhétoriques, tellement communes et habituelles, des impressions enthousiastes et pompeuses, sans contenu substantiel, en faveur de l'Orthodoxie. Pourtant le respect le plus élémentaire, non seulement de l'auditoire, mais surtout de cet instant sacré, nous interdit de provoquer de telles impressions fausses, dépourvues du véritable parfum de la foi.

Il est du reste superflu de dénombrer les biens et les qualités de l'Orthodoxie, mille fois répétés dans les catalogues de ses défenseurs, puisqu'il n'y a, sur ce point, aucune discussion et que les développer causerait une vaine perte de temps. Les indications que je donnerai d'ailleurs par l'analyse du sujet, en ce qui concerne les mesures susceptibles de renforcer l'unité, présupposent l'utilisation de ces qualités pour atteindre le but poursuivi.

L'unité à laquelle nous nous intéressons vise, principalement, l'affermissement de la catholicité de l'Église orthodoxe qui, témoignée et reconnue sans exception par toutes les parties de l'Orthodoxie, atteste l'existence en elle de l'unité.

Il est juste que nous, Orthodoxes, nous croyions théologiquement et ecclésiastiquement que cette catholicité consiste (comme dernièrement encore je l'ai développé dans une de mes conférences à l'étranger) :

1) Dans le caractère permanent, inaltérable et solide de l'enseignement dogmatique de notre Église, exprimant le contenu essentiel de notre foi et constituant le fondement principal de l'unité.

Les vérités dogmatiques de notre Église, ratifiées par les décisions de sept conciles œcuméniques et par la plénitude de la tradition sacrée, sont les bases de la foi, acceptées par tous, sans lesquelles l'Orthodoxie ne peut se comprendre. Cependant, la connaissance de cette foi et la familiarité avec elle informent aussi la vraie conscience ecclésiale et elles sont, par conséquent, l'objet de l'évangélisation assidue, intense et irréprochable du peuple chrétien, évangélisation dont la négligence, de n'importe quelle manière, ou la réalisation incomplète, contribue — indépendamment de la responsabilité de ceux qui ont le pastorat — au relâchement de la foi et de la conviction concernant les vérités chrétiennes et, par suite, à la formation d'une conscience ecclésiale faussée.

2) Dans le caractère invariable et la valeur absolue du culte. Le culte, dans l'Église orthodoxe, comme je l'ai écrit dans ma communication à la Conférence de Lund, n'est pas quelque chose d'extérieur, institué par une pensée qui viendrait par après ou par une ordonnance, mais un élément naturel de l'essence et de l'existence même de l'Église qui, par son accent sur la foi au Christ ressuscité, mérite, à juste titre, d'être considérée comme le type de l'Église de la Résurrection. Dans aucune Église chrétienne « la prédication joyeuse de la résurrection » ne se fait en vérité entendre avec autant de force que dans la nôtre. Le con-

tenu de la foi a, comme présupposé nécessaire, l'existence de la véritable réalisation du commandement principal du Christ, la charité : la constatation de son existence rend seule justice à l'annonce, dans la liturgie, des vérités dogmatiques que nous croyons et qui sont exprimées dans le symbole de la foi : « Aimons-nous les uns les autres, afin que nous confessions d'un seul cœur. »

3) Cette catholicité s'appuie sur le caractère invariable du gouvernement démocratique de notre Église, avec la place importante des deux éléments, clercs et laïcs, dans l'organisme ecclésiastique; selon cette conception démocratique, les gouvernants et les gouvernés constituent le tout, ayant comme chef l'ordre saint établi par Dieu, les évêques et le concile œcuménique, que la conscience ecclésiastique surveille et contrôle, tous ensemble, même si elle accepte tacitement leurs décisions.

4) La catholicité de l'Orthodoxie apparaît dans la permanence, depuis sa fondation, de la recherche vigilante de l'idéal social de la première Église chrétienne, dont le chrétien orthodoxe est instruit pour continuer la première société chrétienne décrite dans les Actes des Apôtres.

5) C'est à elle qu'est dû encore l'ajustement aisé de l'Église orthodoxe au caractère national des peuples, tous servis continuellement et religieusement par elle, et, en conséquence, la création d'Églises dites nationales.

L'unité dans l'Orthodoxie s'exprime précisément aussi dans cette symbiose même avec les différents peuples, servis religieusement et d'une manière semblable. C'est ce qui est arrivé avec la nation grecque. Pendant toute la longue période de la honteuse occupation turque, l'Église orthodoxe est devenue le refuge et l'arche de salut de la nation grecque, et cela est justement arrivé aussi pour les autres nations orthodoxes. C'est ainsi que le Grec, le Bulgare, le Serbe, le Roumain, etc... étaient considérés comme — et étaient réellement — des chrétiens orthodoxes. Quelque chose de semblable est arrivé aussi avec les Russes, en raison des liens nationaux qui se sont créés, depuis le commencement, entre le peuple russe et l'Église orthodoxe. Les étrangers ont des difficultés à comprendre ce lien commun de l'Église et de la nation, et il n'est pas rare qu'ils en dressent l'acte d'accusation. Cependant, il est une bénédiction de Dieu, tout d'abord à cause de l'unité nationale obtenue par l'Église, tout au moins pour ce qui est de la question religieuse. Il n'y a certainement cependant aucun doute, comme nous le montrerons plus bas, que ce point, dans sa manifestation exagérée, constitue, en même temps une des raisons du relâchement des liens de l'unité intérieure de l'Orthodoxie.

Ce sont là les points fondamentaux sur lesquels l'unité entre toutes les Églises orthodoxes autocéphales est indiscutable et claire, et on n'y remarque pas le moindre relâchement des liens existants; s'il existait, d'ailleurs, ce relâchement signifierait une rupture dans l'Orthodoxie, dans le sens qu'un Orthodoxe qui n'est pas d'accord sur ces points

fondamentaux, ou même sur un seul d'entre eux, cesserait sans doute d'être membre de l'unité de l'Orthodoxie, comme cela apparaît clairement avec les uniates.

Cependant, à côté de ce fondement solide de l'unité de l'Orthodoxie, il y a aussi des points qui prouvent, sérieusement, l'existence d'un relâchement dans la famille orthodoxe : il est et doit être le souci vigilant tant des véritables Églises orthodoxes que des individus.

De ces points, je mentionne les suivants :

1) Sous le point de vue de l'enseignement : malgré cette unité de la foi, dont j'ai parlé plus haut, notre Église, pendant les périodes d'abaissement spirituel, a subi inconsciemment et insensiblement certaines influences de la part de l'Église catholique romaine et de la part de la théologie protestante. Ce qu'on appelle des confessions de foi orthodoxes en sont des preuves claires. Le premier Congrès de théologie les a proscrites pour cette raison et aussi parce que nous n'avions aucun besoin d'elles et qu'il n'y avait aucun motif que notre Église continue de suivre l'habitude qui s'est imposée depuis la dispute entre catholiques romains et protestants, de composer des confessions nouvelles. C'est parce qu'elle a suivi cette dispute, qu'elle a produit, par ses auteurs, les confessions plus ou moins catholicisantes et protestantisantes qui sont désormais écartées, justement pour ce motif. D'autre part, puisque la question de l'instruction du clergé et de la montée du niveau théologique continue plus ou moins d'exister dans les différentes parties de l'Église orthodoxe, on a besoin d'une meilleure attention à la tradition primitive et fondamentale. Celle-ci est, souvent, par ignorance, le soi-disant objet de son appui, mais des éléments non originels, nouveaux, y sont entrés implicitement de temps en temps et bien qu'ils représentent une petite déviation de l'austère voie orthodoxe, ils ont créé — ce qui est le pire — une forte tradition nouvelle qui ne peut absolument pas résister à l'austère contrôle orthodoxe. Cet abaissement spirituel, qu'on a remarqué, disparaît peu à peu, et nous pouvons noter une nouvelle floraison vraiment importante des lettres théologiques dans tous les climats de l'Orthodoxie et ces points sont suffisants pour un éclaircissement qui, pourtant, n'est pas encore complet.

L'élévation du niveau spirituel et le renforcement de la conscience orthodoxe conduisent nécessairement à la reconnaissance complète de la valeur du trésor fondamental, dogmatique et autre pour resserrer les liens de l'unité intérieure. Sur ce point, permettez-moi d'insister sur l'existence d'un réel danger de déviation. La théologie orthodoxe, qui se trouve encore au commencement de son nouveau développement, est obligée de concentrer son attention d'abord sur deux points : premièrement sur le développement et l'étude des nouvelles questions dogmatiques de la récente théologie de l'Occident (catholique romain et protestant) dans un esprit absolument orthodoxe et de prendre avec autorité position à leur égard (cela non seulement ne s'est pas encore développé chez nous, mais n'est même pas connu) et, deuxièmement, de déterminer de façon absolument claire et d'un point de vue austèrement orthodoxe l'enseignement des nouvelles Églises et des communautés ecclésiastiques depuis

le VIII[e] siècle pour fixer, du point de vue orthodoxe, la position de l'Orthodoxie envers elles, et pour éviter les qualifications légères et impréparées impuissantes à supporter la réaction des théologiens des Églises jugées par l'Orthodoxie.

La tâche du nouveau théologien dogmatique qui apparaîtra peut-être chez nous, par rapport à ces deux points, en liaison avec l'interprétation de l'ancien et invariable trésor de la théologie orthodoxe dans une nouvelle langue théologique pour sa manifestation compréhensible aujourd'hui, est terrible et extrêmement dangereuse.

Un tel travail, par son sérieux, préparera la possibilité d'une responsable — et jusqu'à nos jours en retard — solennelle décision de l'Église orthodoxe sur tout cela. C'est vraiment là le thème principal du jeune théologien et dogmaticien orthodoxe qui, à cause de l'authenticité de son attention et de sa véritable formation philosophico-dogmatique, évitera de perdre un temps précieux à répéter des paroles mille fois dites et inchangeables, mais qui devra se consacrer à l'étude et à la détermination de ces deux questions, d'un pur point de vue orthodoxe.

Certes, pour les théologiens qui ont une solide conscience orthodoxe, à l'exemple de saint Grégoire Palamas, un pareil danger n'existe pas.

Aujourd'hui, cependant, le type du théologien dogmatique qui reprendrait d'une manière statique le chemin que d'autres ont déjà plusieurs fois parcouru, en ossifiant vraiment notre Orthodoxie, est irrecevable, comme l'est le type du théologien libéral qui croirait qu'il peut soumettre à l'épreuve de son autorité des vérités révélées de toute éternité.

A propos du culte, je ne ferai pas de remarques différentes : des interventions irrecevables faites, dans les questions du culte, par ignorance ou par indifférence ou encore par grande science, liée aux mœurs locales prédominantes, ont créé, arbitrairement, des attaques contre les offices et témoignent déjà de plusieurs déviations à l'égard de la véritable tradition liturgique de l'Église orthodoxe (comme, par exemple, chez nous la prononciation à haute voix des prières mystiques, sans une décision solennelle de l'Église, ou la réduction arbitraire des passages de la messe, etc.). Elles contribuent au relâchement de l'unité intérieure de l'Orthodoxie.

Bien que les particularités liturgiques locales du culte aient toujours existé dans l'Église et que, dans leur existence actuelle, elles ne mettent pas en danger l'unité, la nouvelle tradition liturgique, qui se crée sans cesse, dépasse souvent toute limite permise, aux dépens de la liturgie de l'Église : cela peut conduire à des schismes.

Après l'examen de ces deux principaux points dangereux pour le relâchement des liens intérieurs de l'Orthodoxie, il faut traiter un sérieux point du danger de relâchement de l'unité intérieur de l'Église : c'est exactement ce que nous avons déjà loué comme un point d'unité et qui a rapport à l'évolution progressive des Églises dites nationales.

Les théories nationales et nationalistes, et les divisions et l'accentuation excessive du nationalisme dans l'Église, ont contribué à ce que les Églises orthodoxes locales autocéphales exécutent des actes irrecevables, destructeurs de l'organisme ecclésiastique. Elles ont pris cette atti-

tude simplement pour partager les tendances nationalistes de leurs peuples. Mais c'est le moment où il faut noter sur ce point une décroissance de la tendance à promouvoir le nationalisme dans l'Église et par l'Église.

Dans la mesure où les rivalités nationales et nationalistes sont grandes, l'Église devrait, tout en suivant bien sûr sa nation jusqu'à un certain point, rester la mère commune de tous ses enfants, surtout en dehors de la rivalité nationale menée par les chefs politiques. Une telle attitude ne diminue pas du tout l'assistance que l'Église doit donner aux importantes affaires nationales, mais elle manifeste la place de l'Église, comme celle d'une mère commune de tous ses enfants qui se combattent encore entre eux. Combien il serait important que les chefs ecclésiastiques, loin de trahir les recherches de leur nation et ses intérêts, restent comme les forces bienfaisantes qui, pendant la durée encore de la guerre, s'entendent entre eux pour un traitement plus chrétien de ceux qui se combattent et des peuples en guerre, et pour la préparation de la paix. De semblables exemples, dignes d'honneur, ne manquèrent pas à quelques Églises de l'Occident pendant la durée des deux dernières et terribles guerres mondiales.

C'est, en général, encore une chose déplacée que l'exaltation excessive des Églises nationales se fasse aux dépens de la totalité de l'Orthodoxie, et l'intervention excessive des différentes Églises dans les rivalités nationales se fait aux dépens des grands principes fondamentaux de la conscience orthodoxe dans toute la vie ecclésiastique, en blessant gravement et profondément l'unité intérieure de l'Orthodoxie, que tous les Orthodoxes doivent garder comme la pupille de leur œil.

Et n'est-il pas dû à ces inconvenances ce monstre de la division des évêchés par nation, qui d'une manière scandaleuse prévaut, surtout en Amérique, où en pleine abolition de l'ordre canonique, il y a dans une seule et même ville plus d'un évêque orthodoxe, alors qu'il serait très bien possible de garder l'ordre ecclésiastique par l'un ou l'autre système, tout en satisfaisant l'amour-propre et le caractère national.

N'est-ce pas à cette rivalité nationale qu'est due la proposition faite, il y a quelques années, par une de nos Églises sœurs, officieusement du moins par pudeur, que le patriarcat œcuménique devienne une sorte de Vatican en abolissant sa qualité historique grecque, par la création autour du patriarche œcuménique d'un synode constitué des membres de toute l'Orthodoxie. Ce synode devrait nommer le patriarche. Et cela était dit sous prétexte de fortifier le patriarcat œcuménique et le patriarche œcuménique, tandis qu'en vérité ce serait l'abolition de cette base démocratique du droit canon de notre Église orthodoxe, qui n'a jamais donné à l'œcuménicité du patriarcat d'autre qualité que celle d'initiative d'honneur. Un plein relâchement de la conscience orthodoxe était vraiment nécessaire pour en venir à proposer un pareil et monstrueux changement, pleinement destructeur de l'ordre canonique prépondérant. Comment, enfin, serait aboli cet ordre sans le changement de ces canons que seul un concile œcuménique peut modifier ? Sur ce point, on ne peut accepter que dans l'Orthodoxie la domination sur l'Église de l'aveugle nationalisme provoque naturellement cette question : tel chrétien orthodoxe,

qu'est-il ? Orthodoxe ou nationaliste ? Et dans le second cas, y a-t-il encore doute sur l'infériorité de l'Orthodoxie à l'égard de l'élément nationaliste, dont on devrait se servir simplement au service de celle-là, alors que la mesure ici, aussi, n'est pas impossible. Il est temps que l'Église, sans abandonner son souci et son soin pour les différentes nations, se débarrasse de ces liens nationalistes, qui l'oppriment dans une mesure insupportable, inacceptable et absolument dangereuse pour son unité intérieure.

Le sens de la liberté nationale, de nos jours, et la libération nationale des peuples plus ou moins réalisée donnent aux Églises particulières orthodoxes une liberté suffisante de mouvement à l'égard de l'étroitesse des liens nationaux.

Les peuples orthodoxes, rétablis politiquement, sont capables de rechercher par leurs chefs politiques le soin et le traitement du nationalisme même, et ils n'ont pas besoin de l'Église, pour ainsi dire, comme pendant l'occupation turque. Et l'Église, libérée de ces soins, peut rassembler ses forces et avoir pour souci primordial la recherche de son unité intérieure, et selon la pureté de la conscience orthodoxe et l'opportunité, se borner au renforcement de l'unité intérieure relâchée à cause de cette raison. C'est ainsi que notre Église sera débarrassée aussi d'un certain esprit mondain qu'elle a acquis par la longue habitude d'une intervention exclusive dans les affaires nationales et surtout politiques, et nombreux sont les véritables chrétiens orthodoxes et les purs patriotes dans leur nationalisme qui, en vrais chrétiens orthodoxes, considèrent aujourd'hui comme inutile que l'Église s'occupe des affaires nationales ou mêmes nationalistes.

Certes, il est évident qu'un tel changement de direction n'est pas chose si facile. Des chefs ecclésiastiques, fort susceptibles en raison de la richesse du christianisme orthodoxe, d'influencer avec autorité ou plutôt de transformer la conception nationaliste laïque de leurs peuples sont nécessaires; malheureusement, ces derniers seraient prêts à diffamer les chefs ecclésiastiques qui auraient une pareille grandeur et à les considérer, ni plus ni moins, comme des traîtres nationaux. Et c'est justement ici que gît la difficulté parce que l'Église, enfin, surtout avec de semblables chefs, ne peut pas se consumer dans une lutte malheureuse pour se débarrasser de ses liens nationaux et nationalistes, mais il faut qu'elle continue sagement, dans les limites de l'unité orthodoxe, de servir fidèlement les nations qui sont sous sa tutelle spirituelle sans pourtant que sa qualité orthodoxe s'endommage.

Sur ce point, l'importance de la valeur des individus et des personnalités ecclésiastiques est évidente et telle ou telle direction de nos affaires ecclésiastiques apparaît clairement comme dépendante de la qualité et de la formation de ces personnes. Mais c'est là, justement, l'autre point sur lequel se constate le relâchement des liens intérieurs de l'unité de l'Orthodoxie. Il y a plusieurs raisons importantes à cette situation et, personnellement, je pense, entre autres, au clergé marié et aux évêques célibataires, question qu'il est impossible d'examiner ici, surtout par manque de temps, et à cause desquelles l'individu et la personnalité sont un dommage pour la vie de l'organisme ecclésiastique.

Telle est la situation générale dans toutes les Églises locales autocéphales orthodoxes avec les différences naturelles ici et là. Une formation unique du clergé, dans la mesure du possible, apparaît nécessaire pour la formation et l'affermissement en lui d'une conscience orthodoxe pure destinée à servir à des buts plus lointains.

Un effort commun et une collaboration sur ce point, débarrasseraient l'Orthodoxie de cet important danger pour son unité intérieure qu'est l'individualisme des groupes beaucoup plus que celui des personnes.

Une saine pensée ecclésiale, accompagnée d'une pure conscience ecclésiale présupposant une formation et une culture théologiques, sont les seules choses qui permettront de fortifier l'unité intérieure de l'Orthodoxie. En tout cas, celle-ci se trouve en danger tant que prédomine dans les Églises orthodoxes l'individualisme de ceux qui gouvernent notre Église, du clergé supérieur et du clergé inférieur. Notre Église, à l'époque ancienne, à l'époque récente et à l'époque contemporaine, exception faite de fréquents exemples louables, a souffert beaucoup de cet individualisme et seul un souci spécial et commun d'instruction susceptible d'inspirer surtout au clergé le degré de dévouement à l'Église et à son apostolat, qui est donné par le Seigneur lui-même par le : « Ma Mère et mes frères ce sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique » (Lc, VIII, 21), pourra débarrasser notre Église de ce mal destructif de son unité.

Un résultat, entre autres, de l'individualisme sous une forme plus générale et du nationalisme, est la grande question de la dispersion ecclésiastique sur laquelle, avec raison, on a considéré qu'il fallait mettre l'accent, en développant ce thème de l'unité, parce que notre Église a beaucoup souffert à ce sujet.

Le caractère migrateur des peuples orthodoxes a toujours provoqué la question de l'Église orthodoxe de la dispersion. Plusieurs choses extraordinaires se sont passées dans l'histoire de l'Église orthodoxe de la dispersion : la plus extraordinaire est le miracle de la création de la relativement grande, forte et indépendante Église orthodoxe d'Amérique, qui, bien qu'elle n'existe pas localement et organiquement, est déjà, cependant, depuis longtemps fondée. Elle provient de la simple action des premiers émigrés : ceux-ci ne se sont jamais imaginés qu'en invitant au commencement de simples prêtres de leur patrie pour le service de leurs besoins les plus communs, religieux et ecclésiastiques, à l'étranger, ils y créeraient une portion tout à fait nouvelle — et qui n'était guère prévue — de l'Église orthodoxe. Cette Église — que les différentes Églises qui s'y intéressent surtout le veuillent ou non — s'achèvera sans doute bien vite en une Église autocéphale orthodoxe, anglophone et américaine. Je n'ai pas le temps ni la place de développer ce phénomène nouveau et extraordinaire dans l'histoire de l'Orthodoxie : il est pourtant le point le plus remarquable de l'histoire de l'Église orthodoxe de la dispersion.

C'est donc l'esprit d'émigration des orthodoxes, mais aussi les différentes vicissitudes et les désastres nationaux qui ont créé l'Église orthodoxe de la dispersion. Et celle-ci, telle qu'elle est, a contribué et contribue

beaucoup au relâchement de l'unité. Des ambitions nationales, nationalistes et individualistes y ont joué leur rôle. Là où, à cause de circonstances extérieures et de milieux étrangers devrait nécessairement régner sans ambages le seul point de vue purement ecclésiastique, loin des embarras nationaux et autres, là, justement, apparaît le relâchement de l'unité de l'Orthodoxie. Et la seule image — je retourne au point le plus important — de notre dispersion ecclésiastique donnée par l'émigration des groupes et par des réfugiés, par exemple à New York ou Paris (où dans une et même ville existent plus d'un évêque par nationalité, évêques qui se voient souvent avec soupçon et s'attaquent, chacun poursuivant son propre chemin), est suffisante pour manifester l'aboutissement monstrueux de l'unité dans la dispersion orthodoxe.

Le 28[e] canon du Concile de Chalcédoine, bien ou mal interprété, fixant la dépendance des évêques des pays « barbares » du patriarche œcuménique existe, certes, mais, indépendamment de l'interprétation du terme « barbare », il ne s'applique surtout qu'aux communautés grecques et aux communautés étrangères (à ces dernières seulement en raison de leurs disputes intérieures).

Ainsi, chaque Église nationale autocéphale s'intéresse séparément au gouvernement de ses communautés dans la dispersion. De là provient la mosaïque du gouvernement ecclésiastique dans les grands centres de la dispersion, où le relâchement et peut-être le manque absolu d'unité dans l'Orthodoxie sont clairs. On sent un soulagement réel et une renaissance de l'unité et de la conscience orthodoxe dans les petites communautés isolées de l'étranger, où existe une seule Église orthodoxe, visitée de tous les orthodoxes, indépendamment de leur nationalité; et on y sent renaître, sans influence, le sentiment de la conscience ecclésiastique orthodoxe. Si on écartait cette nuisible anomalie de l'unité de l'Orthodoxie dans le Prosynode prochain ou dans le Synode panorthodoxe, on rendrait un grand service à l'Orthodoxie et à son unité.

Dans l'image des Églises de la dispersion, mais aussi en général, apparaît plus fortement l'autre élément qui, avec les autres, consomme le relâchement de l'unité, la question de la langue. Les différentes Églises orthodoxes ne s'entendent pas entre elles, à cause de l'ignorance réciproque des langues nationales pratiquées par les Orthodoxes, et il n'est pas facile, comme on l'a dit avec naïveté, d'imposer l'usage de la langue grecque, comme langue officielle, en tant que langue maternelle de l'Orthodoxie, selon l'exemple de l'Église catholique romaine.

D'ailleurs, l'Église orthodoxe a comme principe, sur la question de la langue, l'usage de la langue nationale, et il est tout à fait impossible d'imposer une seule langue, et l'Église catholique romaine, « qui tire bon parti de la période présente », commence à s'éloigner bien sagement aujourd'hui, elle aussi, de ce schéma. En tout cas cette question qui renforce encore le relâchement remarqué dans l'Église orthodoxe des liens intérieurs est l'objet d'une étude et d'une attention sérieuse que j'indique seulement sans la moindre préparation. Il faut qu'on impose l'étude complète, au moins aux clercs supérieurs, de l'ancien grec, à cause de sa plus grande importance — des plus importantes langues slaves et du roumain.

Quelques-uns pourtant, dans le souci de découvrir les moyens de resserrer les liens de l'unité dans l'Orthodoxie tournent volontiers leur attention vers une mise en question de l'ordre de l'autocéphalie des Églises, qui existe dans l'Église orthodoxe depuis les plus anciennes années; mais ce serait là une pensée bien malheureuse, puisqu'elle se tourne contre le fondement orthodoxe et démocratique de l'Église et qu'elle porte en elle des germes de relâchement. Tout cela montre, dans l'Orthodoxie, l'existence d'un relâchement de l'indispensable et nécessaire unité.

Cependant l'indispensable resserrement des liens, l'intégration de l'unité dans l'Orthodoxie, imposent de prendre des mesures consciencieuses et applicables, parce que notre Orthodoxie se trouve aujourd'hui au milieu du monde chrétien qui s'inspire déjà surtout du prédominant mouvement œcuménique et de forts courants chrétiens de toutes espèces, collaborant dans une étroite unité et parcourant aujourd'hui le monde entier. L'Orthodoxie doit fixer sa place dans cette unique direction et la prendre devant les grands problèmes universels, parce que telle ou telle évolution de son apostolat et la possibilité d'une action efficace dans le monde d'aujourd'hui en dépendent.

En croyant à la grande et indiscutable valeur de notre Église et à son autorité, à la possibilité et à la grandeur de son apostolat plus qu'à celui de toute autre Église, je propose, sans préparations, les mesures suivantes, pour le renforcement de son unité et pour l'affermissement de sa situation. Toutes ces mesures sont l'objet d'une étude sérieuse et d'une décision d'application dans toute l'Orthodoxie.

Le prosynode panorthodoxe et le synode, dont la convocation s'impose déjà, d'une part pour que notre Église s'éloigne du caractère statique qu'elle a reçu nécessairement de son immobilité, contrairement à l'importance de ses possibilités intérieures, que nous avons développées plus haut, d'autre part pour qu'elle démontre sa place dans le monde entier, doit s'occuper de :

1° L'étude et la préparation convenable du grand synode panorthodoxe. Ce n'est pas nécessaire de remarquer la nécessité de s'attacher à une étude systématique des questions qui occuperont le prosynode jusqu'à leur expression par les différentes Églises orthodoxes.

2° L'organisation de délibérations ecclésiastiques et théologiques entre les Églises orthodoxes voisines pour la discussion, dans un esprit chrétien, des questions qui les occupent (minorités religieuses et linguistiques).

3° La continuation immédiate et annuelle avec le secours total des Églises des congrès théologiques depuis le premier congrès de la théologie orthodoxe d'Athènes, en 1936, et jusqu'à présent le seul.

4° L'organisation d'assemblées théologiques et ecclésiastiques d'un caractère plus restreint et plus local, pour la discussion des questions ecclésiastiques locales (enseignement religieux, écoles catéchétiques, prévoyance sociale, etc.).

5° La consécration des invitations mutuelles et des contacts entre chefs ecclésiastiques, comme ceux qui se sont faits dernièrement.

6° L'échange des professeurs et des étudiants des différentes écoles théologiques orthodoxes.

7° La fondation d'une École supérieure d'un caractère panorthodoxe pour l'instruction complémentaire du clergé, la création d'une synthèse universelle (orthodoxe) quant aux personnes enseignantes, et d'un gouvernement stable, d'une importance tout orthodoxe et loin des recherches nationalistes (je proposerais l'emploi, pour cela, du monastère de Sainte-Catherine au mont Sinaï).

8° L'étude de la participation mutuelle des artistes à l'art ecclésiastique (peinture, décoration, musique, etc.) pour que se développe un art d'une représentation unique, en ayant pour base des modèles anciens et byzantins.

9° Les voyages scientifiques, d'un caractère théologique et ecclésiastique, dans les grands centres et les endroits de pèlerinages orthodoxes de Constantinople, Athos, mont Sinaï, Patmos, Jérusalem, Damas, Alexandrie, Moscou, Tinos, Kiev, Saint-Pétersbourg, Sophie, Belgrade, etc.

10° La préparation immédiate de la codification de saints Canons et des collections des législations ecclésiastiques qui sont valables partout et leur édition.

11° Des éditions communes et traductions des œuvres théologiques et ecclésiastiques, pour la communication spirituelle de l'Orthodoxie (possibilité pour cela d'un organisme éditeur économique, appartenant à toute l'Orthodoxie, avec ce but).

12° L'accord de la politique de l'Église orthodoxe envers le mouvement œcuménique et le Conseil œcuménique, et envers les Églises étrangères qui sont en dehors de lui.

13° Un effort commun pour restaurer et faire renaître la vie monastique et l'idéal ascétique.

14° Un effort mutuel intense pour l'étude complète des langues des principales Églises orthodoxes, de la part du clergé.

15° Le souci commun de recrutement du clergé, s'il est nécessaire, et l'arrangement de l'habit ecclésiastique qui empêche beaucoup, au moins chez nous, l'attirance des jeunes gens pour la vie cléricale.

16° La consécration des périodiques, au moins pour chaque dizaine d'années, mais aussi en liaison avec les assemblées régulières de la hiérarchie orthodoxe, à la discussion et au changement d'opinion sur les questions vivantes les plus générales. En tout cas, comme point de départ de tout ce mouvement, serait exigée une conscience vraie, inaltérée, pure, irréprochable.

Et aussi plusieurs autres thèmes, que je ne peux citer ni développer en raison du manque de temps et que d'autres, beaucoup plus savants et plus compétents, proposeraient.

Je vous demande pardon de vous avoir fatigués avec ma longue exposition. Mais ce thème est l'objet de plusieurs conférences et non d'une seule, et la seule énumération de ses principaux points nécessite un long temps.

Je suis sûr que personne, dans cette salle, certains détails mis à part, ne se trouvera en désaccord avec l'exposé que j'ai fait de la grandeur de notre Orthodoxie et du besoin indispensable qu'il y a de traiter ces points qui contribuent au relâchement de son unité et de prendre des mesures rapides et intenses pour la restauration complète de l'unité intérieure.

Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie

S. Exc. Mgr Chrysostome Constantidinis (*orth.*)

I. — La difficulté du sujet et sa division

Le sujet : « Quels sont les points d'unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie ? », sujet que l'on m'a généreusement proposé de développer aujourd'hui, devant cette assemblée d'élite, n'est assurément ni des plus faciles ni de ceux qui peuvent se comprendre dans les limites étroites d'une communication limitée dans le temps et dans l'espace.

Ce sujet est difficile parce que le conférencier est invité à traiter une question très grave de notre théologie, question susceptible d'occuper, dans l'articulation des affaires orthodoxes actuelles, toute la pensée et la conscience orthodoxes, question ecclésiologique, tant pour nous-mêmes, orthodoxes, que pour les observateurs extérieurs de notre Orthodoxie, question ecclésiale se rapportant à la substance même et aux modalités d'existence de notre Église : notre Église est-elle vraiment une ou, au contraire, est-elle divisée en proportion des formes différentes qu'elle présente ?

Mais notre sujet est ample aussi parce qu'il touche à une large problématique concernant presque tous les domaines de la vie et de l'articulation de notre Église, depuis ce qu'on croit et vit en elle jusqu'aux manifestations extérieures et aux détails de sa vie.

De plus, ce sujet est *théologiquement* très compliqué, parce qu'il représente d'abord l'antinomie de l'unité par rapport aux différenciations et aux dissemblances dans le corps de notre Église orthodoxe. Celle-ci, une et indivisible dans son origine et sa fondation comme dans sa perspective ecclésiologique et eschatologique, ne peut assurément pas être considérée, même de loin, comme une institution qui contient en elle des éléments de variation et de différenciation.

En tout cas, pour éviter toute interprétation fausse et tout malentendu dans l'exposé de mon sujet, je désire déclarer que j'ai évité l'expression : « Points d'unité et de division de notre unique Orthodoxie. »

J'ai préféré la formule : « Points d'unité et de différenciation de notre Église. » La différenciation est simplement une variété de formes extérieures et de manifestations, mais absolument pas une division et une distinction dans la substance et dans l'existence de notre unique Église. Mais sur ce point nous reviendrons plus bas.

Dans cette perspective, j'analyse, avec toute la brièveté possible, mon sujet dans l'ordre suivant :

a) Quels sont les points qui constituent vraiment, dans sa substance et dans son articulation, l'expression fondamentale et évidente de notre unique Orthodoxie ?

b) Quels sont les points qui représentent les aspects différenciés de notre unique Orthodoxie dans ses parties autocéphales, sans pour autant être considérés comme rompant son unité ?

c) Quels sont les points qui, comme autant de moyens pratiques, exaltés et accentués convenablement par toute l'Orthodoxie et dans toute l'Orthodoxie, peuvent renforcer l'expression et la manifestation, plus extérieure et plus évidente, de l'unité existant dans notre Orthodoxie ?

II. — Les points qui unissent notre unique Orthodoxie

M. le savant professeur Hamilcar Alivisatos, précédent conférencier de cette tribune, fut si clair et si net dans l'exposé des aspects théologiques et pratiques de l'unité dans l'Église orthodoxe, qu'il est superflu d'exalter et de souligner encore les éléments ecclésiologiques et théologiques édifiant le sens de l'unité dans l'Église.

Je désire rappeler simplement certains points principaux, à travers lesquels apparaît et s'exprime l'unité théologique et ecclésiologique de notre Église orthodoxe et qui, touchant à toutes les parties connues de la foi, du culte, de l'administration et de toute la vie dans l'Orthodoxie, sont à titre principal les suivants :

1) *Unité de la foi.* Celle-ci apparaît, historiquement et théologiquement, dans une expression et une acceptation identique des mêmes dogmes et des mêmes enseignements essentiels de notre unique et indivisible Église, qui admet et agrée — je me sers d'une expression officielle de notre terminologie ecclésiastique et euchologique — : « Les sept saints synodes œcuméniques qui se sont assemblés pour garder la justesse des dogmes, confessant qu'elle agrée et garde leurs canons et leurs saintes ordonnances, exprimés par nos saints Pères, à des moments et des temps différents, acceptant tout ce qu'ils acceptent et s'écartant de tout ce dont ils s'écartent. »

2) *L'unité de la tradition* (j'entends la tradition sacrée). Elle apparaît dans l'enseignement vivant du Seigneur et des Apôtres et dans la transmission de cet enseignement vivant. Elle se situe parallèlement à l'Écriture Sainte et constitue avec elle l'autre source de la révélation

divine qui, comme telle, est thésaurifiée dans l'Église et constitue l'attestation vivante du Paraclet demeurant avec elle éternellement, selon la promesse du Seigneur, pour la conduire dans toute la vérité. Cette tradition, comme un dépôt substantiellement identique et parallèle à l'Écriture accréditée dans l'unique et véritable Église et rencontrée en elle, constitue l'un des critères extérieurs et clairs de l'unité de notre unique Orthodoxie.

3) *L'unité du culte.* Elle s'exprime premièrement par la même conception, répandue à travers toute l'Église orthodoxe — et l'acception du même esprit — de l'adoration du Dieu, glorifié en Trinité, qui se complaît dans les Saints et qui reçoit gloire, louanges et prières suppliantes de notre part et qui remédie à nos besoins dans sa grande miséricorde et dans sa grâce; par la vie liturgique commune qui s'exprime par les mêmes types de culte, les mêmes formules, les mêmes prières, les mêmes cérémonies et les mêmes sacrements, et qui, où qu'elle se rencontre, malgré la variété et la multitude de ses expressions extérieures et de ses manifestations, est l'unique liturgie orthodoxe de notre unique Église orthodoxe, qui, dans son esprit liturgique et dans son esprit d'adoration, garde le sens de son unité.

4) *L'unité de l'autocéphalisme orthodoxe.* C'est le système qui, dans la mouvance d'un esprit absolument démocratique et libéral, prenant pour fondement le caractère fédéral de l'administration, en fait le sommet par excellence du système administratif orthodoxe, manifestant ainsi l'Église comme une institution libre, déployée dans la liberté et annonçant la liberté, tout au contraire du système théocratique et despotique de l'Occident latin, qui opprime peuples et Églises, et tout opposé au système cosmopolite et incolore du monde protestant. Dans l'autocéphalisme orthodoxe, dans l'égalité fraternelle et fédérale et sous l'inspiration de l'amour et de l'honneur mutuels, toute Église sœur est libre de promouvoir ses propres affaires, son gouvernement et le progrès de sa vie; sous un tel régime, le gouvernement dans le Christ, comme tout autre progrès de vie et de foi dans chaque Église, est complet et assuré.

5) *L'unité de la conscience orthodoxe*, c'est-à-dire du critère orthodoxe, ou du sens, ou encore plus largement, de l'esprit qui fait doublement valoir, à chaque occasion, l'Orthodoxie des membres orthodoxes de l'Église. Elle s'exprime et apparaît, d'une part, par la foi Orthodoxe de tout membre orthodoxe de l'Église, indépendamment de sa formation spirituelle ou théologique et de sa perfection, d'autre part, dans le pressentiment orthodoxe ou la reconnaissance ou la réfutation ou le rejet infaillible, par le sens intérieur ou le critère de discernement de tout ce qui n'est pas orthodoxe. Ce dernier, — qui s'exprime comme une attestation commune de la conscience orthodoxe à l'égard de tout ce qui, à titre d'enseignement ou de déclaration, est posé devant l'âme orthodoxe ou, à l'inverse, se traduit comme un rejet ou comme un dégoût à l'égard de tout ce qui choque, du point de vue du sens et des enseignements de l'Église orthodoxe, — est un élément impondérable, inconcevable, très intérieur de l'Orthodoxie, mais, en même temps, un privilège pré-

cieux de l'âme orthodoxe : sur lui s'édifie la continuité de l'Orthodoxie et sa résistance aux menaces et aux attaques qui proviennent du dedans et du dehors.

Je ne parlerai pas longuement de tous ces points, d'ailleurs bien connus, comme toutes les réalités vécues et accréditées dans l'Orthodoxie, tant dans leur projection historique que dans l'expérience quotidienne, par tous ceux qui vivent en elle.

III. — Unité dans les « variétés » de notre unique Orthodoxie

Parallèlement à ces points qui expriment l'unité de l'Orthodoxie, et sur lesquels on constate cette unité, il y a plusieurs variétés sous lesquelles on rencontre, au moins dans plusieurs de ses expressions extérieures, notre unique Église Orthodoxe établie. Il s'agit de ces points qui distinguent, ou pour mieux dire, qui *différencient* notre Église orthodoxe.

Dès le début, il faut que nous insistions sur ce que nous disions au commencement de notre conférence, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de points par lesquels l'Orthodoxie se distingue, ou simplement se différencie, au moins à proprement parler. Car, ce qui se présente à la conception et au jugement du spectateur, du nôtre ou de l'étranger indifféremment, comme un indice de division et de rupture dans l'unité de l'Orthodoxie, ce qui paraît, ordinairement, constituer un point de différence extérieure, de dissemblance ou de contraste, cela est peut-être en réalité le sixième caractère de l'unité de notre Orthodoxie, que je n'hésiterai pas à appeler ici : « unité dans les variétés » de notre unique Orthodoxie.

Et cette unité des variétés de l'Orthodoxie consiste dans la multiplicité des manifestations et des formes particulières de vie et d'action, d'histoire, d'institutions et de traditions, d'applications dans l'Orthodoxie, multiplicité qui donne un aspect et une présentation variée, selon les lieux, à l'Orthodoxie de différents pays. C'est ainsi qu'elle sauve le caractère local et la couleur autochtone d'un pays, ou le degré de la civilisation dans son milieu déterminé, mais elle ne démembre ni ne partage l'Orthodoxie en de multiples orthodoxies, ni ne distingue l'unique Église en des Églises de différentes orthodoxies, par rapport au sens et à la substance. Donnons, comme exemple, cet autocéphalisme de l'Orthodoxie ou la variété des systèmes par lesquels l'autorité administrative s'exerce, ou encore la variété de langues liturgiques et des traditions dans tout lieu. Le chrétien qui participera, par exemple, à la sainte liturgie sous les coupoles du très auguste sanctuaire patriarcal de Constantinople ou sous le toit sacré d'un temple très lointain dans une des provinces de l'Église orthodoxe, — que ce soit sous les coupoles dorées des temples des grands centres de l'Orthodoxie d'hier et d'aujourd'hui, dans le Nord orthodoxe, jusqu'aux grandes villes du Monde Nouveau et jusqu'aux

centres vénérables de notre Orient, ou enfin dans l'humble temple de chaume de l'Ouganda Africaine —, aura partout, non simplement l'impression mais aussi l'assurance, que Dieu est glorifié dans la liturgie orthodoxe, même s'il ne comprend pas la langue ou n'éprouve pas d'émotion musicale, ou s'il ne peut pas s'élever au niveau spirituel de l'hymnographie et à l'audience de la parole divine. L'Orthodoxie est une dans toute âme orthodoxe et domine les différentes variétés extérieures particulières et les formes de l'expression de sa vie et de ses vérités.

IV. — Les points de différenciation de notre unique Orthodoxie

Cela suffit pour ce qui est de la première question, l'unité de notre unique Orthodoxie sauvée dans ses variétés particulières.

On peut aussi, cependant, énumérer quelques formes différentes de ces variétés dans l'Orthodoxie, la plus ancienne et la contemporaine. Nous tâcherons, ici, de les donner dans leurs lignes principales.

a) *Il faut, d'abord, citer les différenciations nationales ou raciales.*

Il est superflu de dire que l'élément national existe dans l'Orthodoxie, historiquement imposé par la nature des choses. Tout le christianisme, par droit divin, mais aussi par l'articulation des choses humaines, est une religion mondiale qui couvre, dans sa perspective historique, les peuples qu'elle a contenus ou qu'elle contient dans son sein et, dans la perspective eschatologique, elle doit couvrir le monde entier : « Et alors viendra la fin » (Matt., xxiv, 14). Il est donc bien entendu que l'Orthodoxie ne peut pas ne pas avoir un caractère international, dans le sens au moins qu'elle peut renfermer dans son sein toute nation et toute race qui seraient attirées et, une fois attirées, se confondraient dans la même foi et tradition, c'est-à-dire dans l'unique Orthodoxie. C'est ainsi que seront intégrés en un les deux principaux caractères de l'Orthodoxie, c'est-à-dire sa catholicité et son apostolicité.

Cependant, cette fusion ne signifie pas, comme ordinairement, une compression et une oppression du sentiment national de ceux qui viennent vers elle, ni un affaiblissement de ces forces qui, à l'échelle nationale ou même nationaliste, bien utilisées, développées et valorisées, deviennent des facteurs d'émulation dans la civilisation chrétienne, des forces qui poussent les membres de l'Église à leur progrès. La liberté et le développement libre des peuples, dans l'esprit chrétien, constituent une des recherches les plus sacrées de notre Église orthodoxe, qui se différencie, bien sûr, par ce facteur national et racial, mais conserve le privilège de la forme libre, de la forme la plus libre même du christianisme.

Il est, dès lors, plus que naturel qu'existe dans l'unique Orthodoxie la différenciation qu'on appelle raciale ou nationale. Et cette différenciation, qui se justifie par la conception la plus large du privilège prin-

cipal, de la liberté vécue, lorsqu'elle ne se développe pas sur une échelle exagérée, contraire à la nature, en un aveuglement supernationaliste, devient non un point de différence et de division dans l'Église mais un facteur qui donne sens et contenu à l'Orthodoxie, une par nature et par prise de position.

Nous ne nous étendrons pas sur certaines fausses conceptions, en provenance de l'Occident, qui aboutissent à un malentendu sur le caractère de l'unique Orthodoxie. On trouve ces conceptions chez des écrivains, comme Martin Jugie parmi les latins, et chez d'autres, ou chez quelques-uns aussi des nôtres, qui voient notre Orthodoxie se distinguer par la race en Orthodoxie russe et grecque, ou en Orthodoxie de tradition russe, balkanique, asiatique, etc. Ces distinctions sont poussées jusqu'à composer des sortes de blocs hostiles, causes de distinction et de division dans l'Orthodoxie. Si nous nous sommes habitués à parler des formes de notre Église qui se distinguent par la race, et si ces Églises nationales sont devenues et deviennent des institutions particulières, dans des espaces particuliers, avec des développements particuliers, il ne faut pas oublier que nos Églises nationales sont des représentations de l'unique esprit de l'Orthodoxie, des formes de l'Orthodoxie, dans sa foi et dans son articulation.

b) *Parallèlement à ce facteur national différencié dans l'Orthodoxie, il y a, bien sûr, les différenciations de civilisation et, par endroits, ce qu'on appelle des différenciations politiques.*

Celles-ci inséparablement liées non seulement aux formes et aux manifestations de la civilisation locale, mais aussi aux régimes locaux dans lesquels existe, vit et se développe l'Orthodoxie, donnent, sans doute, aux Églises locales des qualités extérieures variées. Elles font que l'Église orthodoxe existe officiellement et se développe avec la puissance de l'État existant ou qu'elle devient une institution parallèle et indépendante de l'État et se développe sans obstacle, mais dans une perspective intérieure en accord avec les conceptions de l'État sur la tolérance religieuse ou le laïcisme et avec tout ce qui prédomine à un large niveau international; elles font toutefois que, parfois, l'Église orthodoxe soit une institution qui vive sous la persécution ou simplement dans des conditions restrictives imposées par la conception que l'État a, lui-même, de la religion et par sa législation par rapport à elle.

Quelle que soit la forme de régime politique sous laquelle elle se trouve, l'Orthodoxie est, inévitablement, soumise à des différenciations plus ou moins grandes et cela prouve le principe que le degré de la civilisation existante et le système politique, prédominant en chaque lieu, amènent une variété de formes extérieures dans le corps de l'Orthodoxie. Si cela existe et se rencontre dans l'Église catholique romaine, par exemple, qui, par son évolution, s'est constituée en un organisme monolithique et si, chez elle, les formes du latinisme d'un pays latin de l'Amérique du Sud et d'un autre d'au-delà du rideau de fer ou de la bien lointaine Chine ou du pays étrange des Indes, sont différentes — parce que d'au-

tres circonstances de civilisation et de régime politique créent aussi d'autres formes de latinisme — cela se trouve et se rencontre dans une proportion plus grande en notre Orthodoxie, dans laquelle les différences de civilisation varient non pas simplement à l'échelle des nations et des États, mais à l'échelle aussi des lieux, étant différentes d'endroit en endroit, et dans lesquelles les différences politiques et les variétés idéologiques de l'État sont inséparablement liées, aussi bien traditionnellement que pour des raisons nationales, avec la vie et le développement de l'Église orthodoxe.

c) *Les différenciations linguistiques.*

Le facteur de la langue est parallèle au facteur de race, d'État et de civilisation. Il crée ainsi, extérieurement, une différenciation caractéristique de l'Orthodoxie et, surtout dans la manière de célébrer le culte, dans la façon d'énoncer les formules ecclésiastiques officielles et officieuses, dans les moyens de communication humaine, dans les formes de transmission de la parole de Dieu et, en général, dans toute manière d'expression de l'esprit le plus intérieur qui soit de l'Orthodoxie. Inutile, à cette tribune, de parler longuement sur ce point. Les qualifications d' « Orthodoxie Hellénophone » ou « Slavophone » ou « Arabophone » sont les distinctions les plus simples, que nous faisons tous, pour faciliter, au moins méthodiquement, l'étude et la recherche de tel ou tel aspect de notre unique Orthodoxie.

Bien sûr, ce facteur de la langue, qui présente une importance principalement dans la liturgie, ne divise pas essentiellement l'Église orthodoxe, mais il est simplement un élément de plus de l'esprit de liberté et du développement, dans la liberté, de tous les éléments de civilisation en chaque peuple. Il est impossible, on le comprend, que notre Orthodoxie espère la création d'une Orthodoxie « espérantiste » ou l'adoption et l'imposition d'une langue choisie parmi celles qui ont valeur chez elle, qu'elle qu'elle soit. Les langues particulières de toutes les Églises sont respectées de la même manière que l'est la langue de l'Évangile et des plus grands Pères de l'Église, la langue grecque. Si le respect et la culture de la langue grecque existent — et doivent exister — dans l'Orthodoxie, cela provient de raisons tout à fait différentes de celles qui ont imposé et imposent au monde catholique romain la langue latine, comme langue liturgique ou quelque chose de plus encore, comme la langue de l'expression officielle et de l'enseignement dans l'Église occidentale contemporaine.

d) *Différenciations de gouvernement.*

Nous voulons désigner sous cette rubrique toutes ces formes de variété dans les détails de la vie et de l'organisation de l'Église, qui commencent, par exemple, par la différence ordinaire du système administratif d'une Église à l'autre, jusqu'à ces différences qui se présentent dans la législation d'aujourd'hui, dans les constitutions du droit canon, dans

la procédure ecclésiastique, dans le droit pénal et dans tout autre droit, etc. Les variétés administratives sont, elles aussi, analogues et existent dans la division de l'administration de chaque Église en provinces ou métropoles, archevêchés et évêchés, ou celles qui déterminent chaque fois, dans chaque endroit, la validité différente de certains canons ou de certaines constitutions du droit canon, ou enfin celles qui se prolongent dans tous les autres cas d'administration et de procédure, partout dans l'Église orthodoxe. Les exemples des systèmes administratifs qui sont valides aujourd'hui chez nous, dans les Églises orthodoxes, depuis la souveraineté suprême, bien comprise, de la dignité patriarcale, en quelques-unes des Églises, jusqu'à la fusion dans l'autorité du synode administratif des droits mêmes et de la place du premier métropolite — comme il est arrivé de temps en temps dans le système synodal de l'Église russe — sont tous autant de marques du système administratif différencié de l'Orthodoxie; ils sont bien loin du régime intégralement monolithique de l'Occident latin, par exemple, et ils composent, justement, l'unité de l'Orthodoxie sous cette variété de systèmes valables et de formes différenciées de législation ecclésiastique et d'ordre canonique qui dérivent d'elle.

Lorsque l'Église et la civilisation se compénètrent l'une l'autre, en une sorte d'antidote théocratique, comme par exemple dans nos Églises nationales orthodoxes, et que l'ordre ecclésiastique, s'il s'assure aussi d'une autre manière, est cependant assuré surtout par la prédominance de la législation nomocanonique soutenant constitutionnellement l'existence et la prédominance de l'Église orthodoxe existant dans les limites de l'État, ou, d'autre part, lorsque l'Église est appelée à assurer son existence et sa survivance dans un régime politique qui accepte et impose la séparation de l'Église et de l'État; ou ce qui est encore différent, lorsque l'Église est appelée à vivre dans l'État, qui a une religion étrangère par rapport au christianisme, comme il arrive, par exemple, pour les différentes Églises orthodoxes sous la domination musulmane, les systèmes d'administration et d'organisation ecclésiastiques et de législation, existant dans chaque pays sont essentiellement différents. L'Église de Constantinople sous le régime des capitulations du siècle dernier ou selon les articles du Traité de Lausanne, depuis l'année 1923, et ensuite, diffère dans son système administratif de l'Église de Moscou, par exemple, dans la période avant et après 1917, ou pendant la période avant et après 1945; elle diffère aussi de l'Église de Roumanie, de l'Église de Grèce, du patriarcat de Jérusalem, après sa nouvelle Charte constitutionnelle, etc. La différenciation de la vie et de l'action orthodoxes se manifeste, d'elle-même, sous tous ces exemples.

e) *Différenciations dans les traditions liturgiques, les mœurs et les habitudes ecclésiastiques.*

Les variétés prédominantes de notre Orthodoxie sur ce chapitre sont connues et une simple énumération nous conduirait bien loin. Les variétés qui n'atteignent pas, bien entendu, aux exagérations et aux extrêmes

altérations du sens de l'unité de l'Église, comme il arrive, par exemple, avec les formes très variées du protestantisme contemporain, qui ne sont pas davantage neutralisées sous le type absolu de l'action latine et du rite latin, dans lequel les rubriques, les notes rouges des livres liturgiques et les constitutions du droit codifié de l'Occident, les clauses, les constitutions ecclésiastiques des différents organes et services du Vatican comme centre, enchaînent le rayonnement de la vie ecclésiastique, ces variétés, dis-je, très caractéristiques de notre Orthodoxie se rencontrent presque dans toutes les manifestations de sa vie canonique et de tout autre aspect de la vie de l'Église orthodoxe. Depuis la représentation extérieure et le rythme architectural des lieux de notre culte jusqu'aux traditions musicales et linguistiques, dont on se sert pendant les offices, jusqu'aux constitutions rubricales ordinaires et festives en vigueur et autres variétés, jusqu'aux entrelacements inextricables de la question du calendrier en vigueur avec ses multiples conséquences, jusqu'aux variétés dans les cérémonies, jusqu'aux habitudes locales du mariage, des funérailles, des commémorations, des litanies, des trisagions, des veillées, etc., mais encore plus concrètement jusqu'aux premiers éléments du calendrier et des cérémonies (les fêtes des saints, les jours chômés, les manières et heures des célébrations liturgiques, la façon de célébrer la messe des présanctifiés, les offices de la semaine sainte, étant différents dans les différentes Églises orthodoxes), la variété dans les plus essentielles et les plus fondamentales institutions, comme le jeûne, la confession, la communion fréquente, le jeûne appelé eucharistique, etc., pour ne pas citer encore les variétés les plus extérieures des vêtements, etc., toutes ces variétés, d'une signification plus ou moins grande, constituent les formes de nos traditions liturgiques et ecclésiastiques différenciées de notre Orthodoxie.

Qu'on me permette d'apporter des exemples spécifiques sur ce point. Il suffit de se rappeler combien le sens de semblables traditions extérieures diffère chez les différents peuples qui se rencontrent dans notre Église orthodoxe et combien le lieu joue son rôle dans les expressions et la survivance de traditions particulières. Celui qui parle en ce moment se rappelle qu'un dimanche, lors de la célébration d'une messe, il officiait comme diacre avec son élève, qui, lui, était prêtre, et qui n'était pas du ressort de Constantinople, et qu'il a énuméré dix-huit variétés de détails et même de fautes, si vous voulez, pendant la célébration de la messe de saint Jean Chrysostome, en référence à l'ordre ecclésiastique en vigueur pour la célébration de la sainte messe dans la Grande Église du Christ. Quelques-uns des points notés étaient de peu d'importance, d'autres étaient superstitieux ou même anti-orthodoxes. Quand on demandait à ce prêtre, qui servait à l'autel depuis quinze ans, pourquoi il faisait tel ou tel mouvement ou pourquoi il introduisait tel ou tel élément inaccoutumé, la réponse était d'une légèreté digne de sanction : « Je l'ai vu faire par mon père spirituel. »

Et ces cas de variétés font sentir le besoin d'unification et de systématisation du Typikon de l'Église par la création des textes liturgiques et cultuels et d'institutions spéciales pour toute l'Orthodoxie. Et nos constatations nous rappellent la possibilité d'un retour à la tradition la plus

pure possible de la Grande Église du Christ. Il faut ajouter, sincèrement, ceci : que ces variétés et différenciations de la liturgie et de ce qu'on appelle des traditions locales ne sont pas d'une contexture si substantiellement négative pour l'unité de notre Église orthodoxe. On ne peut même pas recommander leur neutralisation improvisée qui amènerait l'anéantissement du type et du rite liturgique prédominant dans des Églises et des peuples, qui ne s'éloignent pas, malgré leurs variétés, de l'esprit et du véritable culte orthodoxes. Je répète ce que j'ai dit au commencement de ma conférence : A n'importe quel endroit de la terre qu'il assiste à une cérémonie orthodoxe, le chrétien, le chrétien orthodoxe n'hésitera pas un instant à reconnaître que le Dieu de ses Pères est glorifié d'une manière orthodoxe, même si, concrètement, se présentent telles ou telles différences extérieures. Et c'est là la principale caractéristique de l'unique liturgie de notre unique Orthodoxie.

f) *Différenciation dans les questions de tactique.*

Ce qui est compris sous ce titre constitue, peut-être, une zone dangereuse. Assurément la loi de liberté et de libre appréciation des conditions temporelles et des situations qui dérivent d'elle prédomine absolument et sans limites, en tout cas, dans l'articulation des affaires orthodoxes. Et il faut, par conséquent, que l'on considère les différences constatées sur les différentes questions de tactique comme absolument naturelles, voire justifiées.

Mais il faut que l'on reconnaisse ici qu'il y a encore des questions de grande manifestation et extension pour lesquelles une variété désordonnée dans la tactique suivie tombe inévitablement sous le jugement défavorable de ceux qui jugent extérieurement les choses de l'Orthodoxie, présente inévitablement notre Orthodoxie non comme simplement différenciée, mais aussi comme en désaccord avec elle-même selon ses parties autocéphales. Et je m'explique :

Des questions comme celle du calendrier, qui a été considérée et est actuellement considérée d'une manière différente dans les différentes Églises orthodoxes, ou comme celle des ordinations anglicanes, ou comme celle des rapports interecclésiastiques et particulièrement celle des rapports avec le mouvement œcuménique — pour me borner à ces seuls faits, les plus connus et les plus communs — et les tactiques qui ont été suivies ou sont suivies avec les retours en arrière et les ondulations bien connues, représentent notre Orthodoxie différenciée, surtout dans l'estimation et dans la valorisation des questions de grande extension et de grande signification et utilisant des critères qui n'ont pas la même valeur dans toute l'Orthodoxie. Je le répète, je ne nie pas la possibilité qu'existent des changements et des diversités dans les points de vue et les conceptions particulières des Églises orthodoxes, et c'est un fait toujours possible et justifié que l'Église revienne et corrige sa position par rapport aux différentes questions de nature récente. Mais les actions qui se détruisent souvent parfaitement l'une l'autre ne suscitent pas

l'unité : elles ne manifestent pas l'identité des critères et elles ne présentent pas un front uni dans les sujets divers : elles ont besoin d'une unité d'action et d'une continuité dans les efforts pour affronter les situations et les faits. Et cette position devient encore plus lourde et plus amère lorsqu'à l'avant-garde se trouve l'Église qui appelle à cette unité d'action et à cette continuité dans les efforts et qui marche la première à l'œuvre, en raison de l'histoire, de sa place et de ses droits d'honneur et des droits qui sont affirmés par des Canons, avec l'expérience et la perspicacité dont témoigne la réalité.

En tout cas, il faut dire que l'identité de tactique est indispensable sur les questions de manifestation extérieure et de représentation de l'Orthodoxie.

g) *Cela est valable aussi pour les multiples problèmes de représentation et de manifestation orthodoxes, que la dispersion orthodoxe dans le monde a fait naître et continue d'apporter dans le corps de l'Orthodoxie.*

La variété de toute espèce des traditions, si elle crée, comme nous l'avons déjà dit, l'unité de l'Orthodoxie à l'intérieur, lorsqu'elle sort des cadres intérieurs de l'Orthodoxie et se manifeste vers des lieux plus larges et universels, comme il arrive avec les formes variées de la plus ancienne comme de la plus récente dispersion orthodoxe, devient un élément qui annonce que notre Orthodoxie est amèrement différenciée.

La dispersion orthodoxe, qui possède une place de minorité, comme il est naturel, a fait assurément du bien à l'Orthodoxie d'une manière toute particulière, parce qu'elle l'a mise en contact vivant avec le reste du monde chrétien et elle a fait que la vie orthodoxe la plus sainte devienne connue. Elle a démontré aussi que l'Orthodoxie est vivante et la véritable Église du Christ et non pas une institution pétrifiée des époques anciennes.

La dispersion a fait du bien, mais personne ne peut contester le fait qu'elle présente l'Orthodoxie différenciée un peu en querelle sur des questions de pouvoir, de juridiction, de dépendance, de soumission, de différenciation de traditions et de races, etc., ce qui devient pernicieux pour la manifestation de l'unité de l'Orthodoxie au dehors. La dispersion russe, d'abord, mais aussi les autres dispersions particulières, tant en Europe qu'en Amérique et ailleurs, et les communautés orthodoxes qui sont organisées localement, ont un vif caractère autochtone et une conscience religieusement orthodoxe sans reproche, mais elles ont cependant un sentiment national vraiment hypertrophié selon les pays et les nationalités, penchant à imiter un courant particulier ressemblant au « Gallicanisme » de l'Occident latin, dans l'Orthodoxie contemporaine, avec des tendances, d'une part de rupture du côté des communautés nouvelles, au moins pour quelques-unes d'elles, et d'autre part d'absorption, les plus grandes Églises se présentant comme des Églises-Mères des Églises de même race et de même langue, dans chaque dispersion. Toutes ces

formes de la dispersion orthodoxe, tous ces courants qui se heurtent, toutes ces situations qui se créent, toutes très compliquées et dangereuses, présentent l'Orthodoxie différenciée et divisée en des nuances variées de juridiction et de soumission qui ne flattent pas l'Orthodoxie dans ce thème de la manifestation de son unité. Et on se rappelle assurément la formule du 28e canon du IVe Synode œcuménique en Chalcédoine, formule qui donne, à notre avis, la seule solution et la seule issue possibles à ce problème, peut-être en association avec quelques principes semblables, comme par exemple celui du caractère autochtone compris et appliqué avec mesure toujours sous le jugement responsable et l'action de la grande Église du Christ, la seule à avoir ce droit. Mais nous entrons déjà, avec ces remarques, dans la dernière partie de notre conférence, qui s'occupe de ce qu'il faut faire devant ces différenciations extérieures de notre Orthodoxie substantiellement une.

V. — Constatations et remèdes

En fonction de toutes ces remarques particulières, le besoin de penser et d'étudier les manières d'établir autant que possible et de neutraliser ces différenciations variées de notre unique Orthodoxie se présente, croyons-nous, de lui-même.

La première considération fondamentale — dont nous avons parlé au commencement de notre conférence — selon laquelle toutes ces formes différenciées de l'Orthodoxie ne font pas disparaître l'unité essentielle et fondamentale de notre Orthodoxie et créent l'unité inébranlable de la foi et de la vie de l'Église orthodoxe du Christ, garde toute sa valeur. Malgré tout cela pourtant, c'est un fait indiscutable que ces différenciations de l'Orthodoxie heurtent la conception bien comprise de l'unité et l'identité de pensée dans l'Église orthodoxe et elles constituent — ce n'est pas chose rare — un motif pour juger et condamner notre Orthodoxie une.

Assurément, la plupart de ces différenciations se rapportent à la sphère de ces facteurs que nous appelons dans la langue courante « des facteurs non théologiques » (*non theological factors*). Tels sont, par exemple, celles qui proviennent des raisons nationales ou raciales, comme nous l'avons vu, ou celles qui se rapportent à la langue, à la civilisation, à l'élément politique, etc. Il est très naturel que les arrangements de la vie et des réalités humaines influencent aussi nos réalités ecclésiastiques et qu'elles créent les variétés habituelles de l'histoire courante de notre Église, étant donné que la vie de l'Église se trame dans les conditions de la vie, la manière de vivre, pour autant qu'il est impossible que l'Église méconnaisse sa constitution toute tournée vers une totalité théandrique composée d'hommes.

Quant aux autres formes différenciées de l'Orthodoxie, comme, par

exemple, les différenciations relatives aux traditions liturgiques, aux mœurs et aux habitudes ecclésiastiques, au système administratif ecclésiastique, à la tactique ecclésiastique la plus large et enfin aux questions de la dispersion orthodoxe, nous avons à remarquer les points suivants : celles-ci bien qu'elles présentent, au premier abord, un aspect et une contexture plus théologique et qu'elles pourraient être considérées comme se rapportant aux « facteurs théologiques » proprement dits (*theological factors*), ne sont pas, cependant, absolument de cet ordre. Telle ou telle tactique ecclésiastique, telle ou telle variété dans le système administratif, tels ou tels problèmes particuliers en chaque Église qui ont le vif caractère des arrangements humains, ne se rapportent pas sans doute, tellement aux secteurs purement théologiques ou bien plus, ecclésiologiques, sur lesquels, comme tous le savent, s'appuient le sens et la substance de notre unité ecclésiastique. Je le répète, dans une perspective proprement ecclésiologique, ce qui fait notre Église orthodoxe « une Église une, indivisible et unie », ce ne sont ni les variétés extérieures de son articulation et de sa vie, ni ses autres adaptations aux arrangements de la vie du monde que toute autre société ou totalité présente et subit, mais ce sont vraiment ces « facteurs théologiques », que j'ai nommés au commencement, et concrètement l'unité de la foi, de la tradition, du culte, de l'autocéphalisme et de la conscience orthodoxe.

Grâce à ces éléments essentiels s'édifie l'unité ecclésiologique de l'Orthodoxie : dans une perspective sotériologique, elle est l'unité comprenant dans son sein tous ceux qui sont d'accord sur la même foi et sur la même vie orthodoxe hier et aujourd'hui et dans tous les siècles, et dans une perspective eschatologique, elle est l'unité qui couvre toute l'œuvre salutaire du Seigneur, jusqu'à la seconde Parousie.

Assurément, il ne faut pas que l'on croie que, par tout ce que je dis, j'idéalise la question de l'unité de notre Église, de manière illusoire ou que je suis myope devant cette différenciation manifeste de notre Orthodoxie, que je déprécie sa densité ou que je ne vise pas à l'affaiblissement et à la disparition souhaitables des différences existantes, même si on les considère ou si l'on peut les considérer comme extérieures et comme se rapportant à des facteurs « non théologiques ».

Les limites étroites d'une conférence ne me permettent pas assurément de m'étendre beaucoup sur les solutions pratiques et sur les issues possibles. Mais il est indiscutable qu'il y a quelques moyens pratiques à prendre pour remédier à cette mauvaise situation. Qu'on me permette de m'arrêter seulement à de simples indications pratiques.

Ce que nous avons à dire au sujet des différenciations extérieures de l'Orthodoxie, comme le sont les différenciations nationales, raciales, linguistiques, les différenciations de civilisations, de systèmes politiques, ou celles d'administration, d'institutions d'idéologies, etc., est assurément clair et parfaitement déterminé par l'action de l'histoire et de notre droit ecclésiastique. Etant donné que toute Église particulière dans l'Orthodoxie est toujours libre pour l'organisation de ses affaires intérieures, les différenciations tant qu'elles n'atteignent pas les limites de l'excès

et qu'elles n'en viennent pas à détruire les convictions orthodoxes, de la vie orthodoxe et de toute l'unité orthodoxe, sont peut-être, et dans une certaine mesure, des éléments utiles pour elle, parce que, comme on l'a remarqué à plusieurs reprises, elles édifient le caractère qui est propre à l'Orthodoxie seule, d'une unité constituée d'éléments multiples. Les totalités qui sont sœurs dans le monde orthodoxe et qui gardent leur unité sur les points les plus essentiels et les plus capitaux, peuvent, assurément, garder, par exemple, leur conscience et leur flamme nationales et c'est un devoir pour elles assurément de garder leur langue, leurs traditions, leur conscience nationale et tout ce qui leur est propre, comme à des forces particulières de l'Orthodoxie.

C'est là la perspective actuelle à l'intérieur de l'Orthodoxie, non seulement pour ce qui se rapporte aux totalités orthodoxes déjà existantes, mais, dans le cas présent, pour les totalités étrangères et hétérodoxes d'aujourd'hui qui peuvent se rencontrer et s'unir dans l'Orthodoxie. Le problème de l'union et la conception de l'Église orthodoxe, à ce sujet, n'inclut pas une étroitesse de vues, une tendance à limiter la liberté des hommes. Si Rome elle-même, qui opprime les peuples chrétiens soumis à elle, reconnaît leur droit de garder dans le sein de l'Église leurs traditions raciales ou nationales et d'autres encore, si elle établit ou conserve ou accepte souvent des situations monstrueuses ayant une action souvent négative sur l'évolution de la question de la collaboration et de la coexistence des Églises, comme c'est le cas de l'uniatisme, par exemple, ou celui des mouvements de séparation vers un caractère plus nationaliste en Chine d'aujourd'hui, ou en Hongrie ou en tout autre cas analogue, il faut que cela soit valable bien davantage pour notre Orthodoxie, qui a une histoire et une tradition différentes de celles de Rome sur ce sujet : elle croit que, lorsque de pareilles traditions et des énergies spirituelles et civilisatrices entrent en action, son corps s'enrichit et acquiert du dynamisme; plus encore qu'un creuset commun, elle est le sein qui réchauffe et conserve ceux qui viennent vers elle. De même que l'union vraisemblable des petites Églises orientales avec elle est, pour l'Orthodoxie, non seulement un désir mais serait aussi un privilège et un honneur, de même qu'elle verrait s'ajouter en elle les traditions et la vie rayonnante du passé des Églises historiques sœurs, de même, sous l'aspect de la réalité d'aujourd'hui, la variété de différents peuples, des races et des nationalités qui constituent son corps, non seulement ne lui font pas peur, mais elle la renforce en dynamisme et en vigueur, tant en elle-même que devant les autres, qui voient les choses du dehors.

La différence du niveau de civilisation, ou la différence du système politique et de l'idéologie n'influence ni ne détériore l'unité de l'Orthodoxie. Il suffit seulement de garder la mesure et d'éviter les excès et les extrêmes. Si pareilles tendances existent, s'il est possible de considérer, même de loin, que les affaires de l'Orthodoxie peuvent être réglées ou embrouillées par l'utilisation du critère national ou racial ou un critère analogue, c'est là vraiment un danger. Il y a un ordre de choses qui ne peut accepter les tiraillements nationaux, raciaux, les théories, les conceptions et les recherches qui ne s'appuient pas sur le critère de l'histoire,

du droit ecclésiastique, des canons et de l'expérience éprouvée. Ainsi des tendances et des efforts d'extension chez d'autres Églises sœurs, des protectorats ecclésiastiques, une création de coalitions ecclésiastiques, des conceptions qui poussent les Églises et leurs chefs à lutter pour la transmission de la charité, des droits d'honneur, de préséance et de primauté entre Églises sœurs égales, à propos desquels l'histoire et le droit ont imposé et consacré un rang et un ordre d'honneur, de direction, mais aussi d'assistance et de collaboration avec la première Église orthodoxe historique de l'Orient, la grande Église du Christ, comme à une chaire ancienne et au premier siège, qui transsubstancie, dans ses contacts avec l'extérieur, le sens de l'unité de l'Orthodoxie, ces théories, dis-je, étrangères à l'esprit et à la perspective orthodoxes, de la supériorité arithmétique ou quantitative et de la direction dans les choses ecclésiastiques, etc., ce sont des situations bâtardes pour l'Orthodoxie, étrangères, dommageables pour sa survivance et destructrices de son avenir.

Mais il faut commencer déjà à énumérer les moyens pratiques concernant notre sujet. Je désire être bref sur ce point.

1) Grande attention à l'esprit et au cadre du 28e canon du IVe Concile de Chalcédoine. Je crois que ce canon constitue la règle d'or pour l'articulation et l'arrangement des choses orthodoxes. Quand on l'interprète et qu'on l'applique bien, dans la perspective historique imposée par les choses mêmes, il peut livrer des solutions, des issues à nos impasses ecclésiastiques, et consacrer l'ordre tenu depuis plusieurs siècles. Selon cet ordre la liberté absolue et l'indépendance de chaque Église peuvent être conservées dans chaque pays, et le *statu quo*, spécialement indiqué pour les questions les plus larges de toute l'Orthodoxie, s'avère respectable : on y reconnaît l'initiative, l'avant-garde et l'action responsable de la première des Églises orthodoxes, déterminée comme telle depuis plusieurs siècles par son action propre, je veux dire de l'Église de Constantinople, tandis que la collaboration des Églises particulières sœurs avec elle et l'alignement de la position orthodoxe dans un même esprit, devant les différentes questions, s'harmonisent dans un système d'action montrant que l'unité la plus large existe dans l'Église orthodoxe.

Je ne parlerai pas davantage de ce point, sur lequel celui qui prendra la parole après moi, le très savant M. Jean Kalogirou, aura l'occasion de traiter longuement cette question, lui qui va développer le thème de la dispersion orthodoxe par rapport à l'unité de l'Orthodoxie.

2) Assurance de contacts fréquents, dans un climat interorthodoxe, pour mener à des rassemblements et à des rencontres sur un niveau ecclésiastique et dans une certaine mesure théologique, selon l'expérience déjà obtenue depuis les années 1923, 1930, 1936, permettant un échange de vues et de pensées et permettant l'étude progressive des thèmes et des questions réclamant la décision de notre Église orthodoxe.

3) Impulsion donnée à la pensée et à la décision présente de convoquer un synode panorthodoxe, et cela malgré les difficultés qui existent présentement.

4) Recherche et adaptation de tous les moyens pratiques pour assurer l'alignement de la tactique de toute l'Orthodoxie, pour les questions d'Église d'une complexité et d'une envergure plus grandes. Je désire, sur ce point, mentionner combien le système organisé pour donner l'impulsion aux questions et rendre solennels les points de vue orthodoxes, par la bouche du Patriarcat œcuménique, est utile, selon une action déjà consacrée, selon laquelle les différentes questions d'un intérêt plus large pour l'Orthodoxie sont communiquées par la Grande Église du Christ et renvoyées pour étude particulière aux Églises orthodoxes sœurs, reviennent de nouveau avec les conclusions particulières, après examen particulier réalisé partout. C'est ainsi que ces questions prennent leur forme définitive dans la Grande Église du Christ, et elles sont communiquées par son chef aux Églises sœurs qui s'y intéressent et au monde entier. Ce système manifeste l'Orthodoxie sous sa nuance et son aspect le plus particulièrement représentatif, c'est-à-dire comme une Église constituée de plusieurs forces qui se prêtent assistance, homogènes et égales, mais possédant une voix et une expression, voix et expression utilisées par la première des Églises de l'Orient, ce qui constitue une des meilleures manifestations de l'unité de notre Église.

5) Échange de visites, tant au niveau le plus élevé qu'aux autres, allant jusqu'à l'échange de clercs, de professeurs et d'étudiants, pour renforcer les liens de l'unité et exalter et souligner l'unité existant dans l'Église, devant ceux du dehors.

6) Faire revivre la représentation des Églises orthodoxes particulières par des représentants des unes chez les autres et la représentation des Églises autocéphales particulières de l'Orthodoxie chez le Patriarcat œcuménique pour permettre le fonctionnement rapide du mécanisme de renseignement dans toute l'Orthodoxie et l'affrontement des questions.

7) Fondation d'un service d'accord chargé d'assurer la collaboration des représentants orthodoxes, de temps à autres, dans le but d'accorder les actions et de prendre une position inchangeable dans les rapports qui intéressent plus largement l'Orthodoxie avec les autres totalités chrétiennes qui se trouvent ou loin ou plus près de nous.

8) Une plus large culture du principe de mise au courant et de communication de renseignements mutuels sur ce qui a été obtenu dans chaque partie autocéphale de l'Orthodoxie, sur toutes les questions de l'action orthodoxe, depuis l'administration jusqu'à la théologie, depuis la mission extérieure et le diaconat jusqu'aux rapports particuliers pris dans le champ de toute la chrétienté, jusqu'à toutes les autres formes encore d'intérêt constant dans nos Églises orthodoxes.

On démontrerait ainsi que notre Orthodoxie travaille et recherche non seulement fraternellement, dans un même esprit identique, mais aussi qu'elle est dans une essentielle unité de ses parties particulières.

9) Affrontement immédiat et dans un esprit d'unanimité et d'unité

de toutes ces questions pratiques, qui sont encore en suspens dans l'Église orthodoxe et dont la solution est considérée comme nécessaire par toutes les Églises orthodoxes, dont aussi la bonne et heureuse solution sera bien utile pour l'Église orthodoxe et la manifestation de son unité. Les questions qui reviennent à la surface dans toute discussion relative aux thèmes du Prosynode devenu déjà fameux, et qui se sont étendues depuis les questions du calendrier, d'éducation ou de mariage des clercs, jusqu'à toutes les autres questions à traiter dans l'Orthodoxie, couvrent ce large champ, dans lequel nous présentons aujourd'hui les aspects les plus différenciés de notre Unique Orthodoxie.

10) Unification de l'Ordre ecclésiastique, surtout par la codification de notre droit ecclésiastique, comme beaucoup l'ont souvent remarqué, afin qu'au moins dans les questions complexes, sociales, politiques, civiles, comme le sont tous les jours, selon les pays et les États, la plupart des cas du droit ecclésiastique, familial, héréditaire, pénal, etc... Ce serait, je le répète, afin que les Églises orthodoxes possèdent et revendiquent leurs droits avec une jurisprudence une et identique et par conséquent largement valable et que les lois locales des États sachent l'attitude à prendre dans chaque cas déterminé. C'est ainsi que toute notre Église orthodoxe se présentera à ceux du dehors — ce qui est le plus important dans ce cas — avec un Code de droit unifié, qui au commencement semblera peut-être difficile, mais non pas impossible et deviendra manifestement utile, comme il a été démontré par le cas de l'Église latine, qui a codifié le droit des Églises orientales qui sont unies à elle.

VI. — Épilogue

Voici les points sur lesquels notre Église orthodoxe doit se pencher en recherchant les moyens les plus pratiques, par lesquels notre Orthodoxie en sa substance et en son être se présentera, autant qu'il est possible, sous des formes moins différenciées.

Il y aura et il y a d'ailleurs d'autres points semblables, cela est clair. Les Églises des différents pays et les orientations nouvelles qui résulteraient des contacts de toute l'Orthodoxie, montreront ce qu'il faut faire sur un domaine plus large et plus utile.

Ce que je désire particulièrement mentionner, de nouveau, en conclusion, c'est le fait que, plus haut que tels ou tels moyens pratiques, plus haut que telles ou telles différenciations, il y a surtout l'unique et l'inébranlable conscience unifiée de tout homme orthodoxe, pour lequel il y a une Église orthodoxe et pour lequel notre Unique Orthodoxie constitue le véritable et salutaire troupeau du Christ.

L'identité de cette conscience, l'identité de ce sentiment orthodoxe, l'unité de l'esprit orthodoxe, de l'âme orthodoxe qui les vit fortement ainsi que notre réunion ici, constituent une garantie de l'unité de

notre Église. La multitude des formes n'affaiblit pas l'unité de la substance, de même que la multiplicité des énergies divines — si je me sers d'une image tirée du fameux enseignement de saint Grégoire Palamas sur la distinction de la substance et des énergies divines — ne nie pas l'unique substance de l'unique Dieu.

Peut-être l'examen de notre ecclésiologie orthodoxe, sous le prisme de la théologie de Palamas, constitue-t-il la meilleure justification théologique des différenciations de notre Église qui était, est et sera éternellement Une.

Unicité dans l'œcuménicité selon les principes de l'Église Orthodoxe*

Professeur Jean O. Kalogirou (*orth.*)

Puisque l'Orthodoxie est située au centre des intérêts œcuméniques de notre époque, notre devoir, à nous Orthodoxes, est d'analyser et d'apprécier à sa valeur chacun des jugements exprimés du dehors sur notre Église. Nous devons surtout suivre de près toute manifestation concernant le caractère œcuménique de l'Orthodoxie, caractère qui apparaît, précisément, dans la promotion de son type particulier d'unité comme dans la liberté que trouvent en elle les formes humaines particulières, sous l'influence des facteurs liés entre eux qui agissent dans le cours de l'histoire. Par « caractère œcuménique » de l'Église orthodoxe, il faut entendre la note principale de l'Église de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, en tant que réalité historique unique dans laquelle la plénitude de la vérité et de la vie pour le salut, empreinte dans une suite ininterrompue, est conservée intacte et inaltérable et donnée par Dieu aux hommes. De ce caractère œcuménique de l'Église découle le crédit naturel de « sa mission catholique ».

Puisque l' « œcuménicité » de l'Église coïncide avec l' « Orthodoxie », c'est-à-dire avec la conservation et la tradition de la « plénitude » (plérôme) de la vérité et de la vie divine à travers ce qu'on peut vivre et exprimer de plus haut dans la vie spirituelle humaine, il en résulte que la « catholicité » coïncide avec la même note principale de l'Église dans sa substance, avec son *Orthodoxie*.

En général, nous entrevoyons l'apostolat catholique de l'Église orthodoxe sous l'aspect d'une force spirituelle créatrice de perfection dans la

* Extraits de la conférence de M. Kalogirou, prononcée lors des fêtes de Grégoire Palamas.

vie spirituelle de l'humanité, susceptible de montrer le pouvoir qu'a l'Église — pouvoir de droit aussi bien que pouvoir empirique — de communiquer au cercle le plus large possible des manifestations humaines spirituelles, ouvertement ou secrètement, la plénitude et la pureté de la Révélation, c'est-à-dire de la plus haute connaissance salvatrice, religieuse et morale, de l'âme humaine, manifestée, objectivée et, par conséquent, éprouvée. Sous l'aspect plus spécial de « l'ecclésiologie », aspect sous lequel le mouvement contemporain, dit mouvement « œcuménique », cherche la « plénitude » de l'Église, nous entendons par apostolat catholique de l'Église orthodoxe une des propriétés principales de l'Église, la propriété par excellence de l'Église orthodoxe considérée non seulement comme principal facteur dynamique de formation et de perfection de la vie spirituelle, mais aussi comme fondation historique et réceptacle visible de la grâce découlant de l'œuvre de Jésus-Christ et des dons du Saint-Esprit indissolublement unis à l'Église pendant que se développe en elle la vie, pour servir à la rédemption, à la sanctification et au salut définitif de tout le genre humain. Nous considérons justement cette double réalisation de l'apostolat catholique de l'Église orthodoxe comme la plus essentielle manifestation de la réalité du caractère œcuménique de l'Église. Parler alors du caractère œcuménique de l'Église orthodoxe, c'est désigner une des principales notes de l'Église, sa catholicité : celle-ci se manifeste dans toute son action historique pour réunir dans le « corps du Christ » des individus et des groupes séparés de cette unité, présupposée comme nécessairement possible par le sens même de ce Corps « et si, nous tous qui avons été saisis par l'unique espérance de la vocation, nous sommes un corps ayant comme tête le Christ; et si, membres les uns des autres, nous sommes réunis dans l'assemblage d'un seul corps, dans l'Esprit-Saint sans que cela provienne de notre accord... comment, schismatiques et divisés, pouvons-nous sauvegarder le rapport et le service des membres entre eux ou la soumission à notre tête qui est le Christ[1] » ?

Nous considérons donc comme nécessaire et possible l'avancement, empirique, dans l'histoire, de cette réelle unité, fondée dans le Nouveau Testament par le Fils et le Verbe de Dieu, réalisée et vécue déjà par les premiers organes humains d'affermissement de cette révélation, et depuis, maintenue avec continuité, comme vérité de Jésus-Christ, fondateur et porteur de la véritable unité des hommes entre eux et avec Dieu, surtout dans sa perfection eschatologique. La possibilité de rapports des hommes entre eux et avec Dieu trouve ainsi son premier commencement dans l'incarnation elle-même, si elle devient une réalité historique éternelle, à cause de l'union hypostatique de la nature divine et humaine dans le Christ, rendue éternelle depuis l'incarnation. Cette possibilité s'actualise d'ailleurs par l'influence de la même cause qui a rendu possible et historiquement réelle la conjonction de la nature humaine au Verbe divin, c'est-à-dire par l'action de l'Esprit-Saint. Celui-ci, dans le lien indissoluble de l'amour et de la communion en elle des charismes

1. Basile le Grand, *Horoi kata platos*, P. G., 31, 929.

divins — celui même de la Divinité trinitaire — assemble et maintient la nouvelle réalité historique et hyperhistorique (ou éternelle) qu'est la plus haute unité, achevée dans les élus de l'humanité, selon la prédestination, « saints et immaculés » devant Dieu, l'Église. La réunion par la foi commune, l'espérance commune et la charité, qui est la « plus grande » d'entre elles, en une famille ou un groupe organique spirituel et extérieur, de l'humanité tout entière, constitue le présupposé de l'unité finale réalisée dans l'Église. C'est ainsi que se trouve achevée, définitivement, l'unité de substance et de volonté des hommes qui existait primitivement dans la nature du genre, constituant leur « consubstantialité ». Cette unité primordiale ne se réalise pas naturellement à cause du *péché*, c'est-à-dire à cause de la déchéance complète des hommes de la communion originelle libre avec Dieu qui assurait aussi la communication entre les hommes dans une harmonie de volonté et d'action.

En d'autres termes, cette unité primitive est rendue vaine à cause de l'opposition systématique de l'homme à la volonté de Dieu, opposition qui constitue la manifestation d'une force et d'une tendance négatives de ruptures dans la volonté et dans la substance des hommes, considérés comme individus ou comme ensemble.

Ce qui rend possible et réel le retour à l'unité primitive est l'action rédemptrice, régénératrice et en même temps salvatrice de Dieu dans Christ, ayant pour but la perfection de cette nature et la réalisant par l'Église. Selon Athanase le Grand, l'éternel Verbe de Dieu dans Jésus-Christ « est ainsi constitué pour nous dans l'acceptation de toute notre condition afin que, réunis en un seul corps et liés en lui par la ressemblance de la chair pour constituer l'homme parfait, nous restions immortels et incorruptibles[2] ». Selon Cyrille d'Alexandrie « et nous, nous sommes portés à l'unité par la foi et nous arrivons sans contredit; nous n'avons aucune différence entre nous quant à la substance, quoique chacun constitue une hypostase propre, car nous sommes de la même espèce et le terme et la raison de substance applicable à tous, en général, est une, s'attribuant à tous de la même façon. L'unité qui se rapporte à Dieu, nous ne l'enrichissons pas par les mouvements de notre volonté mais c'est une autre raison, mystérieuse et nécessaire, qui y contribue. Comme le divin Paul nous l'a mystiquement enseigné, nous sommes tous un seul corps parce que nous participons à un seul pain. Ne savez-vous pas qu'il affirme que même les nations sont devenues un corps avec le Christ atteignant en lui l'unité par la foi, participant ainsi manifestement à la bénédiction mystique[3] » ?

La recherche de l'avancement de l'unité dans le corps du Christ, définitivement réalisée avec cette étendue et ce degré qui concernent le genre humain tout entier, s'appuie sur le commandement donné par le Seigneur aux Apôtres d'aller enseigner toutes les nations, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et en leur enseignant

2. Athanase, *Contre les Ariens*, P. G., 26, 305.
3. Cyrille d'Alexandrie, P. G., 75, 696-697.

à garder tout ce que le Seigneur leur a commandé. Ce commandement indique déjà clairement *l'œcuménicité* de l'œuvre missionnaire de l'Église, non certes au seul sens local, traditionnel du terme « monde ». Comme il apparaît d'après ce commandement du Seigneur, l'œuvre missionnaire ne s'épuise pas avec le seul effort de communication de l'annonce de Jésus-Christ comme envoyé de Dieu, à titre de Rédempteur et Sauveur du monde, à ceux qui ne le connaissent pas encore. Le commandement du Seigneur ordonne en même temps aussi la vigilance afin que tout ce qu'il a ordonné à ses Apôtres soit accepté et gardé avec exactitude par ceux qui reçoivent la prédication du salut. Mais, pour que ce commandement ait la plénitude de son sens, il est nécessaire d'accepter que, pour permettre l'observation de ce qui a été révélé et enseigné, la Providence de Dieu toute sage, toute forte et toute pleine de bonté ait pris soin de faire en sorte que tout ce qui était nécessaise au salut soit sauvegardé intact et pur dans la conscience vivante de l'Église, manifestée à travers une succession et une suite ininterrompue. Celle-ci est inscrite et sauvée dans la sainte Tradition de l'Église, dont l'autorité, dans sa force historique, garantit aussi l'authenticité et l'intégrité de la source première elle-même de la Révélation, de l'Écriture Sainte. La première manifestation de la Tradition divine remonte à la racine première de la Révélation dans le Nouveau Testament, à Jésus-Christ; c'est de lui que la Tradition reçoit son autorité, en gardant inébranlable cette Révélation tout au long de son parcours dans l'histoire de l'Église.

La Tradition de la Révélation, comprise dans ce sens qui n'est pas statique mais qui se développe avec la vie, ses nécessités et ses circonstances diverses, affermie et explicitée par l'Église, appelée apostolique par les premiers qui l'ont reçue et transmise, conserve aussi comme caractère essentiel l'historicité, c'est-à-dire la conscience de son apostolat dans le monde concret du point de vue spirituel, moral, politique ou autre. La Tradition divine devient ainsi la règle et le critère de la présence et de l'action divines manifestées dans le monde par l'Église comme aussi de l'authenticité de l'imprégnation des désirs et des demandes de l'esprit humain par la « vraie connaissance ». Selon la définition d'Irénée : « La vraie connaissance est l'enseignement des Apôtres, selon le système ancien de l'Église dans le monde entier. » La conservation de cette tradition (ou « enseignement ») intègre et inaltérable dans l'Église entière est devenue la marque irremplaçable de la véritable Église œcuménique du Christ. Les chefs spirituels de l'Église primitive avaient approfondi et gardé cette vérité à une époque de lutte formidable contre l'hérésie de la gnose « pseudonyme ». La gnose « pseudonyme » est, dans la conscience de l'Église, une recherche humaine effrénée de compréhension du contenu le plus haut de la sagesse et de la manifestation à travers elle de l'existence divine, recherche qui a décliné de la tradition apostolique et qui s'est irrésistiblement éloignée de la vérité. Pareille recherche de la « gnose pseudonyme » devient, à cause de cela, inévitablement une erreur et par conséquent « hérétique »; cela veut dire qu'elle est rejetée comme ne correspondant ni à

l'habitude sûre et stable existant depuis les origines, ni aux mœurs de la conscience ecclésiale. L' « hérésie » se meut essentiellement en dehors de la révélation parfaite qu'a faite historiquement Dieu lui-même, de la part (nécessaire et suffisante pour notre salut) de l'action et de la volonté divine. Au contraire, la « gnose pseudonyme » se considère aussi comme un facteur rédempteur de valeur égale ou même supérieur au saint baptême lui-même, institué et ordonné par le Christ comme moyen d'entrée dans l'enceinte de l'action purifiante et sanctifiante de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire dans l'Église.

Bien des conclusions relatives au sens de la catholicité et de l'œcuménicité de l'Église, comme fondée sur la communauté d'origine et d'identité du contenu de cette foi chrétienne qui évolue et se développe organiquement à partir de sa racine (Jésus-Christ) dans l'apostolicité et dans la véritable communion ecclésiastique déterminée par elle, ont surgi, en grand nombre, durant cette lutte contre la « gnose pseudonyme » dans l'Église primitive. Et elles conservent leur sens canonique à toute époque d'éveil de la conscience œcuménique et de recherche de manifestation de la plénitude catholique de l'Église par l'Orthodoxie, mais aussi d'effort pour rendre de nouveau catholique le reste des groupes chrétiens par influence de l'Orthodoxie. C'est une valeur semblable que l'affirmation suivante, bien connue, du défenseur de la catholicité dans l'Église primitive, Irénée, conserve par exemple : « L'Église, bien qu'elle soit répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve, et en un seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et en un Esprit-Saint... C'est cette prédication que l'Église a reçue, c'est cette foi, comme nous l'avons dit; et, bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement comme si elle habitait une seule maison, et elle y croit unanimement comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur; et, d'un accord parfait, elle la prêche, elle l'enseigne, elle la transmet comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Sans doute, les langues, sur la surface du monde, sont différentes mais la force de la tradition est une et identique. Les Églises fondées dans les Germanies n'ont pas une autre foi, ni une autre tradition; ni les Églises fondées chez les Ibères, ni chez les Celtes, ni en Orient, ni en Égypte, ni en Libye, ni au centre du monde; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est dans tout le monde un et identique, ainsi la prédication de la vérité brille partout et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité[4]. »

La première partie du commandement du Seigneur, relatif à la mission, c'est-à-dire à la communication et au développement dans le monde de la vérité salutaire concernant Jésus-Christ et de la plénitude de vie spirituelle réalisée en lui selon la volonté de Dieu, est devenue la note et l'œuvre par excellence de l'Église orthodoxe catholique, ou de l'Église œcuménique ou de l' « Église grecque », dans le sens le plus général et

4. *Adv. Haer.*, I, 10, 1-2.

le plus plein du terme, spirituel et historique à la fois. Ensuite, la deuxième partie concernant le souci et la responsabilité missionnaires, qui se rapporte à la conservation dans l'enseignement de la vérité chrétienne saine et incorruptible et en même temps à la substance authentique de la vie spirituelle, reste un droit et un devoir pour celle qui est toujours restée dans son existence œcuménique et dans une continuité indissoluble, l'Église orthodoxe.

Principes et caractéristiques de l'Église orthodoxe

Professeur Panagiotis I. Bratsiotis (*orth.*)

La question des principes fondamentaux et des caractéristiques principales de l'Église orthodoxe a été posée non par la théologie orthodoxe mais par les théologies catholique romaine et protestante.

Les discussions sur ce sujet ont donné lieu à des incompréhensions et à des commentaires hostiles de la part de l'une et de l'autre. La critique particulièrement acérée et négative de l'Orthodoxie par Adolf Harnack est bien connue. Mais des opinions comme celles de Harnack ont provoqué des réactions considérables de la part de la théologie orthodoxe; ce lui fut une raison pour cultiver une connaissance de soi-même plus profonde en ce qui regarde sa nature et sa tâche. Cette question a été et est encore aussi difficile qu'elle est importante, non seulement pour ce qui est de la connaissance de soi à l'intérieur de l'Orthodoxie, mais aussi pour faire avancer la discussion et la compréhension avec les autres Églises dans le cadre du mouvement œcuménique. Ceci explique pourquoi cette question fut placée parmi les premières à l'ordre du jour de la première conférence pan-orthodoxe d'Athènes en 1936, et pourquoi elle est à présent un des principaux sujets de notre petite réunion de *Foi et Constitution*.

Nous devons d'abord examiner s'il y a dans l'Église orthodoxe un principe fondamental, ou une caractéristique essentielle, ou une idée centrale, sur la base de laquelle l'examen de l'Orthodoxie peut être construit.

Il y a eu divers essais dans cette recherche, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la théologie orthodoxe, tandis que d'autres ont considéré de telles tentatives comme dépourvues de sens. Certains pourraient peut-être prendre en considération l'idée courante que l'Orthodoxie se situe à mi-chemin entre le protestantisme et le catholicisme romain et en faire le « focal point » sur lequel l'Orthodoxie peut être construite. Bien que cette idée soit en gros correcte, elle ne constitue cependant qu'une caractéristique formelle et non fondamentale de l'Église orthodoxe. Car la question se pose : quelle est l'essence de l'Orthodoxie si l'on fait abstrac-

* Conférence à la réunion de *Foi et Constitution*, tenue à Kifissia (Athènes) en août 1959.

les caractéristiques de cette Église.

en tension de *l'Église catholique autrefois indivise*.

de l'ancienne Église catholique.

comme une de ses caractéristiques essentielles, de même que la sainte Bible, l'autre source de la foi, est elle-même immuable. En outre, dans notre Église, la sainte Tradition n'est pas considérée comme une valeur statique, ainsi que le pensent beaucoup de non-orthodoxes, mais comme une valeur dynamique. La foi dans la sainte Tradition ne signifie pas simplement l'attachement aux anciens temps et à l'autorité extérieure, mais une relation vivante avec la totalité de l'expérience passée de l'Église. Comme la sainte Bible, la sainte tradition est considérée dans l'Église orthodoxe comme la « parole de Dieu » et « la source jaillissant en vie éternelle » (Jo., IV, 14), ainsi qu'il en était dans l'Église primitive, et ainsi qu'il en est aujourd'hui, comme l'a prouvé l'inépuisable et merveilleuse vitalité de l'Église orthodoxe manifestée à travers le temps de la domination latine et musulmane dans les Balkans, et récemment sous la terrible domination de la tyrannie bolcheviste en Russie et ailleurs. Une certaine inactivité qui a été observée dans notre Église est due à de sérieuses raisons historiques, non organiques, et non à sa ferme adhésion à la sainte tradition. Bien que l'Église orthodoxe soit restée quelque peu inactive, elle n'est pas devenue stagnante et pétrifiée, mais continue à être vivante et vivifiante. Une Église qui produit de savants théologiens et de bons chrétiens seulement dans les temps de paix a moins de titres à être appelée vivante qu'une Église qui nourrit et inspire des martyrs et d'autres saints et témoins, comme l'Église orthodoxe peut en montrer en phalanges nombreuses. L'Orthodoxie est souvent critiquée par les non-orthodoxes pour son attachement à la sainte tradition (traditionalisme) mais ceux-ci perdent de vue le fait que l'adhésion à la tradition a constitué un principe fondamental et une caractéristique essentielle de l'Église du Christ depuis le premier jour de son établissement. D'ailleurs, on sait que le christianisme (*Christianity*) a reçu l'idée de tradition du Judaïsme et que l'Église est fondée sur la tradition. L'Évangile fut annoncé oralement par le Seigneur aux Apôtres et fut transmis de la même façon par ceux-ci à leurs successeurs (Clem. Rom., I Cor., XLII). Deux des Évangiles sont basés sur la tradition directe et les deux autres sur la tradition indirecte. Saint Luc le dit expressément (cf. Lc, I, 2).

L'enseignement à toutes les nations commandé par le Seigneur (Mt., XXVIII, 19) fut principalement véhiculé par la prédication orale. L'importance attachée par les Apôtres à la tradition est également connue (II Thess., II, 15; I Cor., XI, 23; Gal., I, 9; II Tim., II, 2; 3, 14).

Comme l'on sait, la sainte *tradition*, la parole de Dieu verbalement délivrée, a été, depuis les temps primitifs, transmise de génération en génération dans l'Église parallèlement à la parole de Dieu écrite, et avec le même respect. Ainsi, la tradition apostolique est venue au premier rang, spécialement depuis le temps des hérésies, car c'était sur cette tradition et sur le canon des Saintes Écritures que se tenaient les défenseurs de la saine doctrine de l'Église. Irénée, qui était connu pour être extrêmement ferme sur la tradition, peut être mentionné comme un exemple remarquable de cette pratique. En outre, la sainte tradition constitue l'un des plus importants liens qui unissent solidement l'Église militante et l'Église triomphante.

Un autre principe fondamental de l'Église orthodoxe d'un point de vue formel est la *combinaison symétrique* d'autorité et de liberté qui est observée dans cette Église autant que dans l'Église primitive.

Quant au *contenu*, l'importance (*emphasis*) donnée à l'*incarnation de la divine Parole*, et spécialement la *divinité* du Christ peut être regardée comme un principe fondamental dans l'Orthodoxie auquel correspond la *déification de l'homme* comme une autre des principales caractéristiques de notre Église. Cette corrélation est devenue habituelle dans l'Église orthodoxe au moins depuis le temps de saint Athanase et par son influence. Ceci explique, pensons-nous, pourquoi Pâques, la pâque du Seigneur, la « fête des fêtes et festivité des festivités » par laquelle le Christ notre Dieu nous a fait passer de la mort à la vie et de la terre au ciel, et a revêtu notre nature mortelle d'une incorruptible dignité par sa Passion » est la fête la plus grande et la plus brillante de l'Église orthodoxe. Il est vrai que la forte insistance mise sur l'incarnation et la divinité du Christ est parfois regardée comme une faiblesse de l'Église orthodoxe, mais on oublie alors probablement que cette considération qui est heureusement soutenue aujourd'hui par la théologie dialectique provient directement de l'Église primitive, et même des Apôtres qui rendaient un culte à Jésus comme leur Seigneur et leur Dieu. On sait que non seulement en Orient mais à travers l'Église catholique primitive entière, spécialement depuis le temps des disputes ariennes, la divinité de notre Seigneur a été soulignée. Ceci, naturellement, n'implique nullement un oubli de sorte monophysite, de la nature humaine en Jésus-Christ de la part de l'Église orthodoxe et de l'Église primitive, comme l'affirment certains savants protestants, sous l'influence de chercheurs protestants et même quelques théologiens catholiques romains, et récemment Jungmann et Karl Adam. Cette attitude est due, en fait, à une mauvaise interprétation des passages des Pères et des liturgies orientales sur ce point.

En outre, la forte insistance mise sur la *déification de l'homme* par le Verbe incarné de Dieu, qui est liée de près dans l'Orthodoxie à la foi en la divinité de Notre Seigneur, constitue un précieux héritage de l'Église catholique primitive, au moins depuis le temps d'Irénée qui enseigne que « Dieu le Verbe devint ce que nous étions pour pouvoir faire de nous ce qu'Il est » (*Contr. haeres.*, prologue). Ceci on le sait a été la doctrine favorite de saint Athanase : « Il devint homme pour que nous devenions des dieux (*De l'Incarnation*, 54, cf. *contra Arian.*, 1, 38, 39, 51; 2e discours, 34, etc...). La même doctrine est corroborée par saint Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse, Jean Damascène, Nicolas de Méthone, dans divers hymnes de notre Église, et dans la théologie orthodoxe moderne, russe en particulier. A ce sujet, voir le livre récent d'Andreas Theodorou : *He peri theôseôs Orthodoxos didaskalia* (1957).

Une autre caractéristique de l'Église orthodoxe en ce qui concerne le contenu, est la forte insistance qu'elle met sur le caractère transitoire des choses de ce monde en regard de l'éternité et la conservation vivante de l'idée *eschatologique* originale qui s'y rattache. Cette caractéristique, en relation avec l'insistance mise dans notre Église sur la déification de

l'homme dans le Christ, donne à son caractère divin (*its godliness*) *une coloration ascétique et mystique.*

Ce fait incontestable ne justifie nullement, toutefois, la tendance de certains non-orthodoxes à considérer que cette caractéristique équivaut à une indifférence et une apathie complète en face des affaires de ce monde, et spécialement de la science et de la civilisation en général, non plus que leur fausse impression que cette caractéristique de l'Église orthodoxe est la principale raison de son manque de forte activité sociale (Harnack, Kattenbusch, Steffes, Heiler, etc... Le livre récent du jésuite américain Edward Duff, *The social thought of the World Council of Churches*, 1956).

Tout ceci révèle une grand incompréhension des faits, sinon une ignorance de l'histoire de notre Église. La forte insistance qu'elle met sur ce qui se trouve derrière le voile et dans l'éternité, et son caractère, peut-on dire, supra-mondain sont aussi des caractéristiques du christianisme primitif, et même originel. Pour le prouver, il suffit de citer quelques versets du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne primitive, comme : Mt., VI, 19-21; Phil., III, 20; Héb., XIII, 14, et les paroles classiques de l'épître à Diognète : « Les chrétiens vivent dans leur propre maison comme des voyageurs; ils participent à tout comme citoyens, et endurent tout comme des étrangers; pour eux, tout pays étranger est une patrie, et toute patrie un pays étranger » (5, 5).

Il serait peut-être inutile de mentionner le caractère eschatologique du christianisme originel. Il suffit de noter les paroles de Harnack : « Les premiers chrétiens vivaient dans l'attente du prochain second avènement du Christ, ce qui était une forte incitation à mépriser les choses de ce monde et les joies et les peines terrestres » (*Wesen des Christentums*, p. 108. De même Lietzman, *Geschichte der Altkirche*, II, 42). Le caractère *ascétique* et *mystique* de l'Église, s'étendant à travers l'Église primitive et ayant ses racines dans le Nouveau Testament, s'y trouve relié. Rapportons simplement les paroles de Notre-Seigneur : « Il y a des eunuques qui se sont faits eunuques eux-mêmes pour l'amour du royaume des cieux » (Mt., XIX, 12); les paroles de saint Paul : « Je maîtrise mon corps et je le tiens en servitude » (I Cor., IX, 27), la préférence montrée par les Apôtres pour le célibat (I Cor., VII, sq.); l'attitude défavorable de l'Église à l'égard des seconds mariages; l'apparition précoce de la pratique du jeûne, etc... En outre, Harnack admet que l'attitude extrêmement austère de l'Église primitive (rigorisme) tire son origine du II^e^ siècle. En ce qui concerne le caractère mystique que l'Église orthodoxe a en commun avec l'Église primitive, il suffit de se rapporter aux Épîtres de saint Paul (spécialement aux Philippiens), pour ne rien dire de la coloration mystique qui apparaît à travers le Nouveau Testament.

En outre, il faut observer que le caractère ascétique et mystique, qui n'a en aucune façon empêché l'Église primitive d'accomplir ses activités sociales connues ou inconnues, ou d'offrir ses services appréciables à la science et à la civilisation, n'a pas empêché l'Église orthodoxe de rendre à ses peuples non seulement des services religieux mais encore des services sociaux, culturels et nationaux si inappréciables que les peuples à qui ces services ont été rendus la considèrent et l'appellent leur « mère ». Il est

vrai qu'en ce qui concerne le travail missionnaire intérieur et extérieur, notre Église arrive derrière les Églises catholique romaine et protestantes. Ceci, toutefois, est dû à des raisons historiques, et non organiques, qui peuvent être éliminées avec le temps, comme le montrent les efforts actuels des Églises orthodoxes. En outre, on sait qu'il y a toujours eu et qu'il y a encore un petit nombre de membres des Églises occidentales qui accusent celles-ci de négliger leurs devoirs.

Un autre principe fondamental et caractéristique principal de l'Église orthodoxe en ce qui regarde le contenu est la *reconnaissance des droits spéciaux du laïcat dans toute la vie de l'Église*, d'une façon qui évite les extrêmes du catholicisme romain et du protestantisme, sans perdre de vue la position suprême du clergé, spécialement des évêques, dans l'Église, et en maintenant le caractère hiérarchique que l'Église a revêtu depuis le I^er^ siècle. Il faut noter ici que le peuple orthodoxe pris comme un tout est regardé comme le gardien de l'Orthodoxie. D'après l'heureuse expression de l'Encyclique des Patriarches orthodoxes de l'Orient de 1848, « le gardien de l'Orthodoxie est le corps de l'Église, c'est-à-dire les fidèles eux-mêmes ». Ainsi, le peuple *pris comme un tout* constitue le corps de l'Église, dont la voix et l'instrument sont les évêques.

Il est affirmé par de nombreux théologiens russes et autres slaves sous l'influence de Khomiakov que la plus haute autorité dans l'Orthodoxie est l'Église entière, et cette proposition n'est pas fondamentalement fausse, puisque le corps entier de l'Église est considéré dans l'Orthodoxie comme infaillible. Pour éviter confusion et incompréhension, il faut dire que l'autorité suprême dans l'Église orthodoxe est le concile œcuménique, dont l'œcuménicité doit être reconnue et attestée par la conscience de l'Église entière. En d'autres termes, le critère externe d'un « concile œcuménique » est la reconnaissance de ses décrets par la totalité de l'Église, qui, ainsi, est en fait la seule autorité dans l'Orthodoxie.

La conception orthodoxe que le *laïcat* constitue une partie essentielle du corps de l'Église est appuyée par la place de celui-ci dans le culte, puisque ni la sainte liturgie ni les sacrements ne peuvent être accomplis en l'absence de laïcs. En outre, conformément aux principes et à l'ancienne tradition de l'Orthodoxie, l'élément laïc a une place importante dans l'élection du clergé et dans l'administration de l'Église, comme c'était le cas dans l'Église primitive. Là où ces droits du laïcat ne sont pas reconnus, cela signifie qu'il y a eu abandon de la règle établie et authentique de l'Orthodoxie au profit du cléricalisme, un abandon qui est destiné à disparaître lorsque le peuple orthodoxe éprouve un réveil religieux et un éclairement progressifs. En outre, on sait que, depuis les tout premiers débuts de l'Église primitive, le laïcat a eu une part importante dans toutes les expressions de la vie ecclésiastique, et particulièrement dans l'administration ecclésiastique. Cette participation fut observée au Concile apostolique, et plus tard au premier concile œcuménique, et fut maintenue par la suite (Eusèbe, *Vie de Constantin*, C. Sozomène, *Histoire de l'Église*, I, 17, 99). La coutume actuelle dans l'Église orthodoxe, selon laquelle l'assemblée doit acclamer le nouveau membre du clergé pendant son ordination par le mot « axios » (il est digne) doit être considérée comme un

vestige et comme une évidence de la participation de l'élément laïc dans l'élection du clergé, conformément au point de vue orthodoxe.

Enfin, un autre principe fondamental et caractéristique essentiel de l'Église orthodoxe est l'usage du *système synodal* dans son administration à la fois locale et centrale, un système qui, on le sait, nous a été transmis par l'Église primitive et dont nous ne devons nous départir sous aucun prétexte. Le Concile œcuménique continue d'être l'autorité administrative suprême et authentique dans l'Église orthodoxe. Jusqu'à ce que vienne le temps où il sera possible de réunir un tel Concile, l'Église dans son ensemble peut et doit être administrée par des Conciles généraux extraordinaires, ou mieux périodiques, où toute l'Église orthodoxe serait représentée, et non par des conciles en forme de la (sogenannte) « conférence pan-orthodoxe » qui a eu lieu à Constantinople en 1923. Puisse le divin Fondateur et Seigneur de l'Église fournir bientôt les circonstances requises pour le fonctionnement d'une institution si vénérable et tellement précieuse!

Tels sont, à notre avis, les principes fondamentaux et les caractéristiques essentielles de l'Église orthodoxe. Parmi elles, nous n'avons inclu ni le *nationalisme* ni le *ritualisme* qui ne sont que deux formes de séparation de l'esprit chrétien authentique et orthodoxe, et n'appartiennent aucunement à l'essence de l'Orthodoxie, bien que beaucoup de non-orthodoxes l'accusent de l'un et de l'autre.

En ce qui concerne le *nationalisme*, nous pouvons affirmer avec confiance que, bien qu'il n'ait pas été totalement inconnu de l'Église primitive, il est demeuré tout à fait étranger à la nature de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, comme on peut clairement s'en apercevoir par le fait qu'il a tourné vers l'hérésie les Églises qui s'y sont laissées entraîner, telles que les Églises arménienne, syrienne, copte, éthiopienne, et d'autres. En affirmant ceci, nous ne voulons pas dire que le Christianisme, dont le fondateur ordonna à ses apôtres d' « aller enseigner toutes les nations » (Mt., xxviii, 19), est étranger ou hostile à l'idée de nation.

Il est vrai, cependant que, de toutes les nations qui crurent fut « appelé dehors » et rassemblé un nouveau peuple choisi par Dieu, une nouvelle « sainte nation » et un nouveau « sacerdoce royal », l'Église une, sainte, catholique et apostolique », comme on le croyait dans l'Église primitive (Gal., iii, 6-16; Rom., iv, 1 s.; I Pi., ii, 9; Bar., v, 7; vii, 5; Arist., *Apol.*, ii; saint Basile, *Ep.* 161). Ainsi, la principale caractéristique de l'Église primitive était son « œcuménicité » et sa « catholicité », avec lesquelles toute sorte de chauvinisme ou de racisme sera toujours en contradiction. Le racisme, d'autre part, a été officiellement condamné dans l'Église orthodoxe par le grand Concile local de Constantinople en 1872. Nous, les peuples des Balkans, savons trop bien les dommages qu'a soufferts et que souffre encore l'Orthodoxie du fait du chauvinisme de quelques-unes de ses diverses Églises nationales.

Quant à l'excessif attachement aux rites, que les non-orthodoxes appellent généralement *ritualisme*, nous devons dire qu'une telle tendance est une caractéristique accidentelle de l'Église orthodoxe tout à fait étran-

gère à son essence. Ce ritualisme, qui est dû à certaines raisons temporaires que nous ne pouvons examiner ici, perd graduellement du terrain, spécialement à mesure que les conditions défavorables qui l'ont créé disparaissent, grâce aux sérieux efforts officiels et privés pour propager la parole de Dieu, pour cultiver le zèle religieux et la vie divine (*godliness*), pour faire des jeunes des membres professant leur adhésion à l'Église orthodoxe, et généralement pour établir une mission intérieure active. Le ritualisme n'est donc nullement une caractéristique inaliénable de notre Église, comme beaucoup de non-orthodoxes semblent le penser, mais seulement une caractéristique accidentelle et non essentielle, qui fut ajoutée à son magnifique manteau au cours de sa longue existence mouvementée. En disant cela, nous n'entendons pas mettre en doute le fait que l'Église orthodoxe est une communauté de culte. Mais nous dénions absolument qu'elle ne soit qu' « une communauté hésychaste de culte », comme le voudraient Harnack et ses partisans. Si l'Église orthodoxe est une communauté de culte, les Églises catholique romaine, anglicane, et les principales Églises protestantes le sont aussi, de même que toute Église vraiment vivante qui ne veut pas rester seulement une « religion de professeurs ». Car ni une Église ni une communauté religieuse ne peut être conçue sans culte. Le culte est le véritable cœur de toute Église et de toute communauté religieuse, et c'est à travers le culte mystique que le fidèle vient en contact direct et en union mystique avec Dieu. Depuis le tout premier jour de son établissement, l'Église a été une communauté de culte, comme nous le voyons aux premières pages des Actes. Car déjà avant le miracle de la Pentecôte, les apôtres « persévéraient d'un seul cœur dans la prière et la prédication » (Ac., I, 14; cf., II, 1 et 46-47).

Nous pensons qu'il n'est pas besoin d'en dire plus ici alors qu'il y a un fort mouvement liturgique à la fois dans l'Église protestante et dans l'Église catholique romaine.

En concluant, nous pouvons affirmer avec certitude que, bien que l'Église orthodoxe ait subi l'influence de sa longue histoire mouvementée, elle a gardé intacts dans son sein les principes fondamentaux et les grandes caractéristiques, aussi bien que le grand et précieux trésor de la tradition, de l'Église primitive.

Traduction de l'anglais par
le R. P. François Bernard.

Grégoire Palamas et la patristique

R. P. Georges Florovsky (*orth.*) *

« En suivant les saints Pères... » C'est ainsi que commençaient les définitions dogmatiques des Conciles œcuméniques. La définition dogmatique du IV^e^ Concile œcuménique débute précisément par ces mots. Le VII^e^ Concile œcuménique, en guise d'introduction à sa décision relative aux saintes icônes, ajoute, de manière plus manifeste encore, les mots suivants : « En suivant le divin enseignement de nos saints Pères et la Tradition de l'Église catholique. » Cette coutume était d'ailleurs quelque chose de plus qu'un simple retour à l'antiquité. L'Église insiste vraiment toujours depuis le commencement sur l'identité de sa foi à travers les siècles. Cette identité et cette permanence depuis l'époque apostolique sont le signe et l'indice les plus manifestes de la vérité de la foi. On la trouve dans la magnifique expression de saint Vincent de Lérins : « A ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, creditum est[1]. » L'antiquité seule, cependant, en elle-même, n'est pas une preuve suffisante de la vérité de la foi. Des « hérésies » aussi peuvent invoquer des faits historiques antérieurs et revendiquer l'authenticité de leurs traditions. Des termes archaïques peuvent fréquemment induire en erreur de manière dangereuse. Saint Vincent de Lérins comprenait parfaitement ce danger. Saint Cyprien aussi a affronté cette difficulté : « Nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est[2]. » Et de nouveau : « Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetudo[3]. » Les coutumes anciennes seules, en elles-mêmes, ne garantissent pas la vérité. La « véritable tradition » est seulement la « tradition de la vérité », *traditio veritatis*. Et cette véritable tradition, selon saint Irénée, est fondée et conservée par le charisme certain de la vérité, *charisma veritatis certum*, donné depuis le commencement à l'Église et sauvegardé dans la succession ininterrompue du sacerdoce « qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt[4] ».

La tradition dans l'Église n'est pas simplement la continuité de la mémoire humaine ou la permanence des actions et des coutumes liturgiques. La tradition est d'abord la continuité de la direction et de l'illu-

* Conférence prononcée lors des fêtes de saint Grégoire Palamas.

1. *Commonitorium*, 2, 3.
2. *Epist.*, 74.
3. *Sententiae episcoporum*, 87, 30.
4. *Adv. Haer.*, 4, 402.

mination divines, c'est la présence permanente du Saint-Esprit. L'Église n'est pas attachée à la lettre, mais elle est mue constamment par l'Esprit. Le même Esprit, l'Esprit de la vérité, « qui a parlé par les prophètes », qui a guidé les apôtres et qui a illuminé les Évangélistes, demeure toujours dans l'Église et la conduit sans cesse à une compréhension plus totale de la vérité divine, de gloire en gloire. L'expression « en suivant les saints Pères » ne signifie donc pas simplement un rapport à quelque tradition abstraite ou à l'usage de termes et de propositions déterminés. C'est principalement un retour à des personnes, à de saints martyrs. Par suite, le témoignage des Pères contient quelque chose de plus que le caractère historique. Le témoignage des Pères appartient en propre et totalement à la synthèse elle-même de la foi orthodoxe. L'Église est également chargée de la prédication (*kerugma*) des apôtres et des dogmes des Pères. Il convient à ce sujet de mentionner l'hymne ancienne, peut-être composée par saint Romanos le Mélode : « L'Église, gardant la prédication des apôtres et les dogmes des Pères, a scellé la foi unique et, portant la tunique de la vérité tissée par la théologie d'en haut, elle dévoile et glorifie le grand mystère de la piété[5]. »

L'Église est vraiment apostolique, mais elle est aussi patristique. Ces deux caractères ne peuvent jamais se séparer. C'est seulement parce que l'Église est patristique qu'elle continue d'être apostolique. Ce rapport peut se définir de différentes manières. Citons une autre hymne de l'office des trois docteurs : « Par la parole de la connaissance sont constitués les dogmes exprimés auparavant par des pêcheurs en paroles simples, dans la connaissance, par la force de l'Esprit, car il fallait qu'ainsi notre simple vénération atteigne sa pleine complexion. » Il y a donc deux stades dans l'affirmation de la foi chrétienne. « Notre simple vénération » demande à « atteindre sa pleine complexion ». Il y avait donc un appel intérieur, une logique intérieure, une nécessité intérieure à atteindre cette complexion. En vérité, l'enseignement des Pères est la même simple prédication transmise et gardée par les apôtres une fois pour toutes. Mais il lui était nécessaire de s'exprimer entièrement et de se développer dans un corps unique à l'articulation bien attestée, développée par la raison (logos) et pourtant grâce à la force de ce même esprit. La prédication apostolique vit dans l'Église. Dans cette perspective, l'enseignement des Pères constitue un attribut stable de l'existence chrétienne, une mesure et un critère stable et décisif de la vérité de la foi. Notre retour aux Pères est donc quelque chose de plus qu'un retour au passé ou à l'antiquité. Les Pères ne sont pas seulement les témoins de l'authenticité de foi, *testes antiquitatis*, mais ils sont aussi les témoins de la vérité de la foi, *testes veritatis*. Le terme, l'esprit (ou la pensée) des Pères produit une structure intérieure dans la théologie orthodoxe; il est non moins important que la parole de la sainte Écriture et il ne se sépare jamais d'elle. Comme l'a bien dit dernièrement un écrivain estimé : « L'Église catholique de tous les siècles n'est pas simplement l'enfant de l'Église des Pères, mais elle est et reste l'Église des Pères. »

Le trait caractéristique le plus important de la théologie patristique

5. *Kathisma* des matines de l'Office des Trois Hiérarques.

est son caractère existentiel, s'il est permis de nous servir de ce terme contemporain. Comme saint Grégoire le théologien l'a dit, les Pères ont fait de la théologie à la manière des apôtres et non pas à la manière d'Aristote, « à la manière de pêcheurs et non à celle d'Aristote[6] ». Leur enseignement est resté une prédication. Leur théologie était une théologie kérygmatique, même lorsqu'elle était tissée et soutenue logiquement par des arguments syllogistiques. Elle avait un rapport premier et dernier avec la foi, avec l'expérience spirituelle. Séparée de la vie chrétienne, la théologie ne porte pas en elle la force de persuasion, et séparée de la vie de foi, elle se décompose en une dialectique vide, en un bavardage vain, privé de conséquences existentielles et spirituelles. La théologie patristique était très intérieurement enracinée dans la confession publique de la foi. Elle ne constituait pas un système évident qui pouvait se présenter avec des arguments aristotéliciens, sans préparation spirituelle antécédente. Cette théologie pouvait seulement « être prêchée ou annoncée », prêchée de la chaire, annoncée aussi par la parole de la prière et dans les saints offices, manifestée vraiment dans la synthèse tout entière de la vie chrétienne. La théologie conçue de cette façon ne se sépare jamais de la vie de prière et d'action vertueuse. « L'échelle de la pureté est le commencement de la théologie », ou comme dit saint Jean Climaque : « La pureté comme fin est le présupposé de la théologie[7]. » D'ailleurs cette théologie est toujours de nature propédeutique, étant donné que son but principal est d'affirmer et de reconnaître le mystère du Dieu vivant et de lui rendre témoignage réellement en paroles et en actes. La théologie n'a pas sa fin en elle-même; elle est toujours un chemin. La théologie, aussi bien que les dogmes, ne représentent rien de plus qu'un témoignage à cette vérité. Les termes christologiques n'ont un sens complet que pour ceux qui ont rencontré le Christ vivant, qui l'ont reçu et reconnu comme Dieu et Sauveur et demeurent en lui par la foi, dans son corps, dans l'Église. Dans ce sens la théologie n'est jamais un système évident, mais elle réclame toujours la contemplation de la foi. « Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, nous vous l'annonçons. » La terminologie théologique, séparée de cette prédication, est vide et sans signification. Pour cette même raison, ces termes ne peuvent jamais être pris d'une manière abstraite, c'est-à-dire séparément du pur enseignement qui y est contenu et élaboré. La séparation d'expressions déterminées des Pères de la synthèse totale dans laquelle elles se situent et l'abstraction qui en résulte conduisent à l'erreur.

La coutume de renvoyer simplement aux Pères, c'est-à-dire d'isoler leurs paroles et leurs phrases en les sortant de l'ensemble dans lequel seulement elles ont la plénitude de leur sens et de leur vie, est dangereuse. L'expression « en suivant les Pères » ne signifie pas simplement une citation, mais elle implique l'acquisition de leur esprit et de leur pensée.

Nous voilà maintenant arrivés au point critique. Le nom « Pères de l'Église » se donne ordinairement aux maîtres de l'Église ancienne.

6. *Hom.*, 23, 12.
7. *L'échelle*, 30.

L'opinion que leur autorité et leur crédit dépendent de leur ancienneté, de leur proximité de l'« Église primitive », de l'Église des premiers temps, règne généralement. Saint Jérôme a cependant déjà rejeté cette conception. En réalité, dans la marche de l'histoire ecclésiastique, il n'y avait ni diminution de l'autorité ni diminution de l'immédiateté de la connaissance spirituelle, et pourtant cette idée de la « diminution » a fortement influencé notre pensée théologique contemporaine. L'opinion, consciente ou inconsciente, selon laquelle l'Église ancienne était, d'une certaine manière, plus près de la source de la vérité, règne souvent. Pour autant qu'elle reconnaît notre maladresse et notre insuffisance, pour autant qu'elle est une humble critique de nous-mêmes, cette opinion est saine et utile. Mais il est dangereux de la prendre comme point de départ et comme présupposé de notre idée de l'histoire ecclésiastique et plus encore de notre idée de l'Église. La conception que « la période patristique » est achevée prédomine en général: on considère en conséquence cette dernière simplement comme une réalité ancienne et, d'une certaine manière, archaïque. Les limites de la « période patristique » sont d'ailleurs fixées différemment. D'ordinaire saint Jean Damascène est considéré comme « le dernier Père » de l'Orient, et saint Grégoire le Grand (ou Isidore de Séville) comme le dernier de l'Occident. On a discuté sérieusement cependant ces dernières années semblable fixation de ces périodes. Ne faudrait-il pas, au moins, que saint Théodore le Studite soit compris parmi « les Pères »? Déjà Mabillon ne prétendait-il pas que Bernard de Clairvaux, le *Doctor Mellificus* était « le dernier des Pères » et assurément « en rien inférieur aux anciens ». En réalité le problème ne réside-t-il pas tout entier dans une simple fixation d'époques. Du point de vue occidental, à l'époque patristique a succédé, en la surpassant, « l'époque scolastique » qui était réellement un pas en avant. Depuis l'apparition du « scolasticisme », la « théologie patristique » a vieilli, elle est devenue réellement « l'époque du passé » et, d'une certaine manière, un prologue archaïque. Cette conception, qui se justifie d'un point de vue occidental, fut malheureusement aussi acceptée aveuglément et sans critique en Orient. En conséquence la théologie orthodoxe s'est trouvée devant le dilemme suivant : ou gémir sur « l'esprit rétrograde » de l'Orient, qui n'a pas développé son propre « scolasticisme » et créer un tel « scolasticisme », ou se retirer archéologiquement dans « l'époque ancienne » et s'adonner à ce que, récemment, on a intelligemment décrit comme une « théologie de la répétition ». En réalité cette dernière option est une forme particulière et propre du « scolasticisme ». De plus, on a souvent avancé l'idée que « l'époque des Pères » est terminée bien avant saint Jean Damascène. On ne va pas ordinairement au-delà de l'époque de Justinien. Léonce de Byzance n'était-il pas déjà le « premier scolastique »? Il n'est pas inhabituel de s'arrêter plus tôt encore, en 451. Cette position est assez compréhensible psychologiquement, même si elle ne peut se justifier théologiquement. Comme il est naturel, les Pères des IV^e^ et V^e^ siècles ont le plus de prestige et leur grandeur unique est indiscutable. Cependant l'Église est restée pleine de vie, même après le IV^e^ Concile œcuménique. L'accent mis trop fortement sur les cinq premiers siècles altère dangereusement la pensée théologique et empêche la

juste compréhension du dogme du IV^e^ Concile œcuménique. La définition du VI^e^ Concile œcuménique peut alors être considérée comme un simple appendice du IV^e^, ne présentant d'intérêt que pour les seuls théologiens savants, et la personnalité de saint Maxime le confesseur est presque oubliée. De même la signification théologique du VII^e^ Concile œcuménique disparaît complètement et on hésite à mettre le dimanche de l'Orthodoxie en rapport avec la victoire de l'Église contre les iconoclastes. Ce n'était pourtant pas une simple querelle liturgique. Nous oublions souvent que l'expression fameuse de *Consensus quinque Saecularis* (c'est-à-dire allant jusqu'au IV^e^ Concile) est une expression protestante, reflétant une « théologie de l'histoire » proprement protestante. L'accent habituel mis sur les « sept Conciles œcuméniques » n'est pas, en réalité, bien meilleur, quand il tend, comme cela se fait d'ordinaire, à limiter l'autorité spirituelle de l'Église aux huit premiers siècles, comme si le « siècle d'or » était passé et que nous nous trouvions déjà maintenant dans un siècle de fer, de beaucoup inférieur en vitalité et authenticité spirituelles. Cette fixation superficielle des époques a pour résultat de nous amener à oublier l'héritage de la théologie byzantine. Nous sommes maintenant prêts, beaucoup plus qu'il y a quelques années, à reconnaître l'autorité permanente des Pères. Cependant nous tendons à réduire l'étendue de cette reconnaissance et, manifestement, les théologiens byzantins ne sont pas compris aujourd'hui parmi les « Pères ». Il semble que nous fassions une distinction sévère entre ce qui est « patristique » — dans un sens plus ou moins étroit — et « byzantinisme ». De plus, nous tendons à concevoir le « byzantinisme » comme une suite — de niveau inférieur — de l'époque patristique. La théologie byzantine n'était pourtant pas une simple répétition de la théologie patristique. Elle était plutôt la suite organique de l'époque patristique. Est-il jamais survenu une rupture de la tradition ? Le caractère de l'Église orthodoxe orientale aurait-il changé à un certain moment déterminé de l'histoire, au point que le développement postérieur soit d'une authenticité et d'une importance moins grande ou qu'il n'ait aucune autorité ? Il semble que l'admission de cette opinion soit tacitement incluse dans les conceptions prépondérantes relatives aux sept Conciles œcuméniques. Alors saint Syméon le Nouveau Théologien et saint Grégoire Palamas sont omis purement et simplement, et les conciles hésychastes du XIV^e^ siècle sont ignorés et oubliés. Quelle est leur place et leur authenticité dans l'Église ? Saint Syméon et saint Grégoire sont vraiment encore des Pères spirituels authentiques et ils inspirent tous ceux qui luttent pour la perfection et qui vivent dans la prière, le jeûne et la contemplation, soit dans les monastères qui demeurent, soit dans la tranquillité du désert ou encore dans le monde. Ceux-ci ne reconnaissent aucune rupture entre l'époque des Pères et le « byzantinisme ».

La Philocalie, cette encyclopédie de la piété orthodoxe, qui contient les œuvres de nombreux siècles, devient, de façon stable, le manuel de conduite et de formation de ceux qui ont soif de s'exercer à vivre d'une manière orthodoxe, à notre époque encore. L'autorité du rédacteur, saint Nicodème l'Agiorite a été attestée et confirmée dernièrement par sa reconnaissance solennelle comme saint de l'Église. Dans ce sens, l'époque

des Pères se continue dans la liturgie de l'Église. Est-ce qu'elle ne devrait pas se continuer aussi dans notre effort et notre étude théologiques, dans notre recherche et notre enseignement ? Est-ce qu'il ne nous faudrait pas acquérir à nouveau l'intelligence des Pères dans notre pensée théologique ? Que nous l'acquérions assurément, non comme une méthode archaïque, et pas davantage comme une relique simplement vénérable, mais comme une position substantielle, comme une orientation spirituelle. C'est de cette seule manière que notre théologie peut retrouver son intégrité dans la plénitude de notre existence chrétienne. Il ne suffit pas de tenir la « liturgie byzantine », de rétablir la peinture byzantine et la musique byzantine ou d'appliquer les façons byzantines de prière et de vie contemplative. Il faut revenir aux racines elles-mêmes de notre piété traditionnelle et restaurer la pensée patristique. Autrement, nous sommes en danger d'éprouver une rupture intérieure entre les formes traditionnelles de la piété et des manières de penser étrangères à la tradition. C'est un danger réel. Un cas éclairera cette position. Il y a quelques années un étudiant de l'Académie théologique de Moscou a pris pour sujet de sa thèse « le dogme orthodoxe du salut ». Il a tout d'abord consulté les manuels qui existaient alors et il y a trouvé une conception renouvelée de la théorie d'Anselme. Cela eut lieu, précisément, pendant la période du Carême. Cet étudiant lisait et chantait dans l'Église. Tout d'un coup, il a découvert dans le Triodion une conception du salut radicalement différente de celle d'Anselme. Il n'était pas difficile assurément de retrouver les racines de sa découverte dans les œuvres des Pères. L'étudiant en fut plein de confusion. C'est là un exemple caractéristique.

Comme « adorateurs » nous nous trouvons encore dans la « tradition des Pères ». Ne faudrait-il pas que nous nous trouvions aussi dans cette tradition comme théologiens, comme maîtres de l'Orthodoxie ? Pouvons-nous, d'une autre manière, garder notre intégrité ? Toutes ces observations préparatoires sont étroitement liées avec notre but immédiat. Nous sommes réunis ici pendant ces jours-ci pour fêter et honorer la mémoire de saint Grégoire Palamas; cependant la question fondamentale suivante ne s'en présente pas moins devant nous aujourd'hui : quel est l'héritage théologique de Grégoire Palamas ?

Assurément, il ne fut pas un théologien spéculatif. Il ne s'intéressait pas aux problèmes abstraits de philosophie. Il s'intéressait seulement aux problèmes de l'existence chrétienne. Comme théologien, il était un simple interprète de l'expérience spirituelle de l'Église. Presque tous ses ouvrages, ses homélies exceptées, sont essentiellement des écrits de circonstance. Il se battait avec les problèmes de son époque. Et nous devons reconnaître qu'il s'agissait vraiment d'une époque difficile, pleine d'inquiétudes, de contradictions et de querelles. C'était cependant aussi une époque de restauration spirituelle. Dans ce milieu, Grégoire est devenu la victime d'ennemis qui le soupçonnaient d'être un introducteur d'innovations révolutionnaires. En réalité, cette accusation continue encore de régner en Occident. On doit savoir que cela est bien loin de la vérité, parce que Grégoire était profondément enraciné dans la tradition. Il n'est pas difficile de trouver les traces et les fondements de ses vues et

ses orientations chez les Cappadociens eux-mêmes et chez Maxime le Confesseur — qui, nous devons le noter dans une parenthèse, fut un des Pères les plus aimés de Byzance. Il faut comprendre aussi que Grégoire était encore absolument familiarisé avec les œuvres du Pseudo-Denys. Sa théologie ne fut cependant d'aucune façon une « théologie de répétition ». Elle fut, au contraire, un prolongement créateur de la tradition ancienne; son élément premier fut la vie dans le Christ.

De tous les thèmes de la théologie de saint Grégoire prenons d'abord en considération l'un d'eux, le plus combatif : quel est le caractère fondamental de l'expérience chrétienne ? La tradition a fixé le but et le terme de la vie humaine : la divinisation. Ce terme résonne plus ou moins désagréablement aux oreilles contemporaines. Malheureusement, il ne peut s'exprimer dans aucune langue contemporaine, pas même en latin. En grec aussi, il est vrai, ce terme est un peu forcé et recherché. Il s'agit vraiment d'un mot audacieux, dont le sens pourtant est simple et clair. C'est un des termes les plus critiques et les plus importants du vocabulaire des Pères. Il suffirait de se reporter sur ce point à saint Athanase, qui écrivait : « Car il est devenu homme, afin de nous diviniser en lui[8]. » « Car, lui il est devenu homme, afin que nous soyons divinisés[9]. » Saint Athanase répète à ce propos un aspect cher à saint Irénée : « Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod sumus nos, ubi nos perficeret esse quod et ipse[10]. »

Il s'agissait en un mot de la conviction commune des Pères grecs. On pourrait faire de longs renvois à saint Grégoire de Nysse, à saint Cyrille d'Alexandrie, à saint Maxime et, en vérité, à saint Syméon le Nouveau Théologien. Il n'y eut jamais un changement dans cette conviction et dans cette attente pour en venir à regarder l'état ontologique de l'être humain. L'homme reste toujours ce qu'il est, c'est-à-dire une œuvre, une créature. Cependant une promesse lui a été faite, et dans le Christ, dans le Verbe incarné, il lui a été donné en partage une union à ce qui est divin, c'est-à-dire la vie éternelle et incorruptible. Il a été admis à une communion étroite avec Dieu par le Christ et par la force de l'Esprit-Saint. Nous devrions noter qu'il s'agit ici beaucoup plus que d'une communion morale, beaucoup plus que d'une perfection humaine. Le mot divinisation veut seulement souligner la singularité de la promesse et de l'offrande. Le terme divinisation nous met dans l'embarras, si nous la pensons avec des présupposés ontologiques (idées). Et avec raison, puisque l'homme ne peut devenir Dieu. Mais les Pères pensaient en termes personnels et, en réalité, il s'agissait ici d'un mystère de communion personnelle. Divinisation signifie rencontre personnelle. Il s'agit d'une communion très étroite de l'homme avec Dieu, communion dans laquelle la totalité de l'existence humaine est traversée par la présence divine. Malgré tout cela le problème demeure. Comment cette communion peut-elle se concilier avec la transcendance divine ? C'est là, précisément, le point le plus difficile de tout le problème. Est-il vrai que

8. *A Adelphios*, 4.
9. *De l'Incarnation du Verbe*, 54.
10. *Adv. Haer*, Praefatio.

l'homme rencontre est uni avec Dieu dans cette vie sur terre ? Est-il vrai qu'il rencontre est uni avec vraiment et réellement Dieu dans la vie de prière ? Ou s'agit-il, simplement, d'une « action exercée de loin » ? L'affirmation commune des Pères orientaux était que l'homme dans la liturgie monte et finalement s'unit à Dieu, le rencontre et voit sa gloire. Mais, dans ce cas, comment cela est-il possible, si Dieu demeure dans la lumière inaccessible ? Le problème est devenu particulièrement aigu dans la théologie orientale, restée fidèle à la conviction que Dieu était incompréhensible dans sa nature et dans son essence. Cette conviction a été exprimée par les Cappadociens et Jean Chrysostome dans ses homélies fameuses sur l'Incompréhensible. C'est ainsi que si Dieu est absolument inaccessible dans son cœur, et par conséquent si son essence, tout simplement, ne peut pas être participée, alors comment la divinisation est-elle possible en plénitude ? « Il insulte celui qui étudie son essence », écrit Jean Chrysostome[11]. D'ailleurs, chez saint Athanase nous trouvons la distinction nette entre l'essence de Dieu et ses forces et sa bonté. « Et en toutes choses, il se trouve selon sa propre nature. » Cette même conception a fait l'objet d'une élaboration attentive chez les Cappadociens dans leur lutte contre Eunome. L' « essence » de Dieu est absolument incompréhensible par l'homme, dit Basile le Grand. « L'essence de Dieu est tout à fait incompréhensible et inexprimable à la nature humaine[12]. » Nous connaissons Dieu seulement dans ses œuvres. « Nous, nous disons que nous connaissons notre Dieu par ses énergies, nous ne supportons pas qu'on s'approche de son essence; car ses énergies descendent vers nous tandis que sa substance reste inaccessible[13]. » Néanmoins, il s'agit ici d'une véritable connaissance, non pas d'une conjecture ou d'une conclusion abstraite. « Ses opérations descendent vers nous. » Selon l'expression de Jean Damascène, les œuvres ou les énergies de Dieu sont une révélation véritable de Dieu lui-même. « L'illumination divine et l'énergie divine[14] » : il s'agit d'une présence réelle et non pas simplement de *praesentia operativa, sicut Deus adest ei in quod agit.*

Ce mode mystérieux de présence divine, malgré la transcendance absolue de l'essence divine, dépasse l'intelligence humaine. Mais il n'y a, dans ce cas, aucun doute sur son existence réelle. Il faut surtout noter que nous trouvons plus tard une élaboration systématique de l'enseignement ci-dessus des Cappadociens dans les œuvres du Pseudo-Denys. Grégoire Palamas se trouve, sur ce point, dans la ligne de la tradition ancienne. Ce Dieu inaccessible s'approche de l'homme par ses « énergies ». Et ce mouvement divin a une influence sur la rencontre de Dieu et l'homme. C'est, selon l'expression de saint Maxime, « une sortie vers l'extérieur[15] ».

Saint Grégoire Palamas commence par distinguer la « grâce » et l' « essence ». « L'illumination divine divinisatrice et la grâce ne sont pas l'essence mais l'énergie de Dieu[16]. » Cette distinction fondamentale

11. *Sur l'incompréhensible*, 2, 5.
12. *Contre Eun.*, 1, 14.
13. *Épître 234 à Amphiloque.*
14. *De la foi orthodoxe*, 1, 14.
15. *Scholia*, 1, 5.
16. *Chapitres*, 68.

a été l'objet d'élaboration et a été acceptée dans les grands conciles locaux de Constantinople en 1341, 1347 et 1351. Les négateurs de cette distinction sont anathématisés et excommuniés. Les anathèmes du synode de 1351 sont introduits, comme on sait, dans le typikon du dimanche de l'Orthodoxie, dans le Triodion. Les théologiens orthodoxes doivent nécessairement les accepter. L' « essence » divine est absolument « impraticable ». La source de la divinisation de l'Homme et la puissance qui la réalise ne sont sans doute pas l'essence divine mais la « grâce de Dieu[17] ». « L'énergie divinisatrice grâce à laquelle tout ce qui la participe est divinisé est une grâce divine, et non pas la nature de Dieu. » La grâce n'est pas, bien sûr, identique à l'essence. Elle est « la grâce divine et incréée et l'énergie[18] ». Cette distinction, cependant, ne signifie pas et n'apporte pas de division. Il ne s'agit même pas simplement d'un « fait » quelconque ou d'un « accident »[19]. Les énergies « proviennent » de Dieu et révèlent son existence. Le terme « provenir » introduit tout simplement distinction et non pas division : « Et si la grâce de l'Esprit diffère de la nature, elle ne se divise pas[20]. » En réalité, tout l'enseignement de saint Grégoire présuppose l'œuvre personnelle de Dieu. Dieu se meut, pour ainsi dire, vers l'homme et l'embrasse par sa « grâce » et par son œuvre (par son énergie), quoique cela ne signifie pas, en rien, que Dieu abandonne ainsi sa « lumière inaccessible » dans laquelle il se réjouit éternellement.

Le but de l'enseignement théologique de saint Grégoire était la défense de la réalité de l'expérience chrétienne. Le salut est quelque chose de plus que le pardon. C'est une réelle régénération (un renouvellement) de l'homme. Cette régénération se fait non pas par la libération des opérations naturelles qui se trouvent dans l'homme, mais par les « énergies » de Dieu lui-même, qui rencontre et embrasse l'homme, et qui l'admet dans une communion véritable et continuelle avec lui.

Il est plus que vrai que l'enseignement de saint Grégoire concerne le système théologique tout entier, le corps tout entier du dogme chrétien. En réalité, il présuppose une distinction nette entre la « nature » et la « volonté » de Dieu. Cette distinction est caractéristique aussi de la tradition orientale, au moins à partir de saint Athanase et ensuite. Mais on pourrait se demander à ce sujet : Cette distinction s'accorde-t-elle avec la « simplicité » de Dieu ? Faudrait-il considérer toutes ses distinctions comme des conjectures simplement logiques, nécessaires pour nous, mais, en dernière analyse, sans signification ontologique ? Il est vrai d'ailleurs que saint Grégoire Palamas a subi les attaques de ses adversaires sur ce point précisément. L'existence de Dieu est simple et, en lui, toutes les qualités coïncident. Saint Augustin était déjà éloigné sur ce point de la tradition orientale. Et dans le système augustinien, l'enseignement de Palamas est indiscutablement inassimilable. Saint Grégoire lui-même a prévu l'étendue de ses conclusions relativement

17. *Ibid.*, 92.
18. *Ibid.*, 69.
19. *Ibid.*, 127.
20. *Théophane*, 940.

à cette distinction fondamentale. Celui qui ne l'accepte pas ne peut pas distinguer nettement entre la « génération » et la « création », qui seraient, toutes les deux, des œuvres de l'essence; et cela conduit inévitablement à une confusion totale à propos du dogme de la Sainte Trinité. Saint Grégoire est le plus original sur ce point. Il dit, en effet : « Si selon les confusions des adversaires et de ceux qui pensent de même, l'énergie divine ne diffère en rien de l'essence divine, le fait de créer, aussi, qui appartient à l'énergie, ne différerait en rien de la génération et de la procession, qui appartiennent à l'essence. Si le fait de créer ne diffère pas de la génération et de la procession, les créatures ne diffèrent sur aucun point de ce qui naît et de ce qui procède; s'il en est ainsi selon eux, le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint ne diffèrent en rien des créatures; toutes les créatures seraient de Dieu et naîtraient du Père et procéderaient de lui; la création serait ainsi déifiée et Dieu ferait partie de la création. C'est pour cela que le divin Cyrille, en montrant la différence entre l'essence de Dieu et son énergie, dit que la génération appartient à la nature divine et il ajoute clairement : « La nature et l'énergie ne sont pas identiques. Si l'essence divine ne diffère pas du tout de l'action divine, la génération et la procession ne différeraient pas non plus de la création. Dieu le Père crée par le Fils dans l'Esprit-Saint de même manière qu'il engendre et fait procéder par le Fils dans l'Esprit-Saint, selon l'opinion des adversaires et de ceux qui pensent comme eux[21]. » Il se reporte beaucoup, dans ce cas, à saint Cyrille d'Alexandrie. Mais, en réalité, il suit clairement saint Athanase. Celui-ci, en réfutant l'arianisme, insiste particulièrement sur la différence entre l'essence et la nature, d'une part, et la volonté, d'autre part. Dieu existe et, en conséquence, il agit. Il y a ici une espèce de « nécessité » dans l'Être divin, mais non pas, malgré tout, une nécessité de contrainte ou de destin, mais une nécessité de l'existence elle-même, une nécessité d'exister par lui-même. Dieu est simplement ce qu'il est. Cependant la volonté de Dieu est très libre. En d'autres termes, elle n'est pas contrainte de faire ce qu'elle fait. Ainsi la « génération » est toujours œuvre « selon la nature », mais la création est une « œuvre de volonté »[22]. Ces deux dimensions, c'est-à-dire celle de l'existence et celle de l'énergie, on peut le dire, sont différentes et doivent se distinguer clairement. Il faut savoir que cette distinction ne s'oppose pas à la « simplicité divine ». Mais il s'agit d'une distinction réelle et non pas simplement d'un artifice logique. Saint Grégoire était d'ailleurs absolument conscient de l'importance critique de cette distinction fondamentale.

On a suggéré de décrire la théologie de saint Grégoire dans la terminologie contemporaine comme une « théologie existentielle ». Celle-ci diffère assurément beaucoup des conceptions contemporaines caractérisées au moins de nos jours par le terme ci-dessus. Elle n'en récuse pas moins toutes les espèces de ce qu'on appelle « théologie ontologique », qui ne peut pas sauvegarder la liberté de Dieu, et le dynamisme de la volonté de Dieu, la réalité de l'énergie divine. Saint Grégoire pouvait très

21. *Chapitres*, 96.
22. *Contre les Ariens*, III, 64-66.

clairement discerner le danger suspendu sur Origène lui-même. Il s'agissait justement d'une œuvre difficile de la métaphysique grecque, impersonnelle et païenne. Le premier élément de la théologie de saint Grégoire était, au contraire, l'histoire du salut, pour une grande part l'histoire biblique, constituée par les énergies divines, ayant atteint son sommet dans l'incarnation du Verbe, dans la gloire et dans le triomphe de la croix et de la résurrection. La théologie de saint Grégoire s'intéressait dans une moindre mesure à l'histoire de l'être humain, luttant pour la perfection et montant pas à pas jusqu'à l'union à Dieu dans la contemplation de sa gloire.

La théologie de saint Irénée est habituellement caractérisée comme une théologie des faits. Ce serait une raison de plus de caractériser aussi la théologie de saint Grégoire Palamas comme une « théologie des faits ». Et, à notre époque, nous arrivons continuellement à la conviction que celle-ci est la seule théologie orthodoxe saine. Elle est biblique, elle est patristique, elle s'accorde parfaitement avec l'esprit de l'Église.

De ce point de vue nous pouvons vraiment considérer Grégoire Palamas comme notre guide et notre maître dans notre tâche de théologien en partant du cœur de notre sainte Église.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUES ORTHODOXES ROUMAINES

BISERICA ORTODOXA ROMANA

Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine

1959. Juillet-octobre. — *Commémoraisons : Déclarations* et messages en liaison avec le 15e anniversaire de l'entrée des troupes soviétiques en Roumanie, pp. 617-629. — *Défense de la paix :* Notices et articles sur les divers thèmes de la campagne pour la paix, pp. 630-655. — *Vie de l'Église :* Fête du patriarche Justinien; rencontre du patriarche de Roumanie et de Théodose VI d'Antioche; échange de télégrammes avec les chefs des Églises orthodoxes serbe et grecque; distinctions officielles du Gouvernement accordées aux membres du clergé pour activités dans le domaine social, pp. 656-664. — *Évocations :* Plusieurs études importantes consacrées au 600e anniversaire de l'institution de la Métropolie roumaine dite d'Oungrovlahie, devenue patriarchie par la suite : *Allocution du patriarche* Justinien, pp. 665-672. — C. C. Giuresco : *Fondation de la Métropolie d'Oungrovlahie*, pp. 673-697. — *La titulature des métropolites d'Oungr.*, par N. I. Serbanescu, pp. 698-721. — Id. : *Les métropolites*, pp. 722-826. — La culture dans la province métropolitaine : Barbu Theodorescu : *Écrivains, imprimeurs, bibliothèques et écoles*, pp. 827-856. — I. Barnea : *Les arts*, pp. 856-888. — A. Sacerdoteanu : *Les relations de la métropolie avec la Transylvanie et la Moldavie*, pp. 889-903. — Les relations de la métropole avec Constantinople et avec les autres Églises orthodoxes : *Avant 1800* par Al. Elian, pp. 904-935. — *Après 1800*, par I. Ramureanu, pp. 935-960. — Mircea Pacurariu : *Le dicastère et le consistoire de la métropolie*, pp. 961-979.

Novembre-décembre. — *Pastorale* de Noël du patriarche Justinien; messages et lettres, pp. 985-999. — *Défense de la paix :* M. Sesan : *Nouvelles contributions apportées par les chrétiens à la cause de la paix*, pp. 1000-1007. — *Mois de l'amitié soviéto-roumaine* : Reportage sur les manifestations et notices sur les relations russo-roumaines, pp. 1008-1025. — *Anniversaires :* V. Astileanu : Pour le 11e anniversaire depuis la « réintégration » de l'Église orthodoxe roumaine (ancien prêtre de l'Église catholique roumaine de rite byzantine, l'auteur donne dans sa notice plusieurs noms de prêtres qui seraient

passé aussi à l'Orthodoxie depuis 1958), pp. 1026-1029. — N. Serbanescu : *Pour le 400e anniversaire depuis la parution de « l'Interrogation chrétienne »* (catéchisme luthérien imprimé en roumain par le diacre Coresi), pp. 1033-1052. — *Vie de l'Église :* Ouverture des cours dans les écoles religieuses et des cours de directives pastorales et sociales pour les prêtres, pp. 1053-1072. — *Directives pastorales :* P. Vintilesco : La divine Liturgie commentée dans sa célébration et son texte (présentation et explication de la messe byzantine), pp. 1073-1099. — Gh. Iordachesco : Auxiliaires du prêtre dans l'office pastoral (traite de la famille du prêtre), pp. 1100-1110. — *Evocations* : B. A. Alexandru : « Allons à Bethléem » (sur les routes de la Terre Sainte avec la Bible et les Pères), pp. 1118-1130. — *Partie officielle : Travaux* du Saint-Synode et de l'Assemblée nationale ecclésiastique (extraits des décisions), pp. 1131-1140.

ORTODOXIA

Revue théologique de la Patriarchie roumaine

1959. Juillet-septembre. — *Quinzième anniversaire* de l'entrée des troupes soviétiques en Roumanie, pp. 347-350. — *Questions interconfessionnelles :* N. Chitestu : *Le concept de dogme dans la théologie orthodoxe contemporaine* (présentation des divers positions et essai de mise au point dans le débat orthodoxe sur le sens du dogme; du dilemme dogme=vérité révélé et définie par l'Église (en faveur dans la théologie russe) ou bien dogme=vérité révélée reconnue de façon pratique par l'Église dans sa vie (préférence des théologiens grecs) l'auteur pense s'en tirer par la distinction dogme de droit et dogme de fait), pp. 351-380. — Gh. Dragulin : *Wladimir Guettée et l'Orthodoxie* (note sur la vie et l'œuvre), pp. 381-397. — C. Galeriu : *Providence divine, grâce et liberté d'après l'évêque Théophane de Vladimir* (étude du cours de maîtrise en théologie), pp. 398-413. — J. Turcu : *Le concept d'image et ses implications sotériologiques* (étude scolaire qui expose la doctrine orthodoxe commune), pp. 414-429. — E. Vasilescu : *Tendances syncrétistes dans la pensée religieuse indienne*, pp. 431-457. — Livres et revues, pp. 458-484. — *L'Église et le monde* : L'union des Églises est possible et nécessaire (interview du patriarche Justinien; voir la trad. française dans *Vers l'unité chrétienne*, 1961, n° 1, p. 11), pp. 485-487. — *Notes et commentaires* (sur les thèmes : valeur de l'art sacré de l'Orient chrétien; attitude des chrétiens d'Occident face au problème du désarmement), pp. 488-495.

Octobre-décembre. — *Questions interconfessionnelles :* Ene Braniste : *Différences interconfessionnelles concernant les sacrements* (rapide coup d'œil sur ce chapitre de la controverse interconfessionnelle), pp. 499-517. — Petru Rezus : *L'originalité du christianisme* (face aux autres religions; qualité revendiquée surtout pour l'orthodoxie), pp. 518-534. — Dan Zamfirescu : *Manuscrits slaves avec des traductions de saint Siméon le Nouveau-théologien* (étude érudite qui recense ces manuscrits), pp. 535-566. — Trajan Seviciu : *La christologie et la sotériologie de saint Jean Damascène* (d'après les canons de Pâques, Ascension et Pentecôte), pp. 567-583. — C. I. Vizitiu : *Hindouisme et christianisme* (comparaison entre la théorie hindouiste de libération et la doctrine chrétienne de la Rédemption), pp. 584-603. — Ch. Dragulin : *Maïtri et agapè* (l'amour des hommes dans le Bouddhisme et dans le christianisme), pp. 604-619. — *Livres et revues* (à relever dans cette chronique bibliographique

la recension minutieuse faite par le prof. Ene Braniste du *Tipicon* (rituel) édité en réimpression à Moscou en 1957), pp. 620-638. — *L'Église et le monde.* — *Notes et commentaires* (sur les thèmes paix et désarmement), pp. 639-660.

MITROPOLIA MOLDOVEI SI SUCEVEI

Revue officielle de l'archevêché de Jassy, en Moldavie, Roumanie

1959. Janvier-février. — *Documents* du Mouvement mondial des partisans pour la paix, pp. 3-6. — *Le centenaire* de l'union des Principautés roumaines (un document et deux articles sur le rôle du clergé), pp. 6-49. — *Études* : Al Gonta : *L'église de Greci du champ de Jassy* (note sur une église élevée par le prince Alex. Lapusneanu), pp. 50-59. — Petru Rezus : *Psychologie de la rédemption subjective* (l'appropriation du salut se fait par la foi, les œuvres et la prière; l'auteur ne mentionne pas les sacrements !), pp. 60-66. — Em. Birdas : *Au sujet de la vie en Jésus-Christ* (notice de spiritualité), pp. 67-71. — *Sermons :* Trois sermons (Hiérom. Nestor, serm. pour *le jour de l'an;* N. Donos, serm. pour la *fête des trois docteurs;* N. Mladin, serm. *sur le jeûne*), pp. 72-79. — *Monuments historiques d'art sacré* : M. Sesan : *L'église Saint-Élie de Souveava* (XVI[e] siècle), pp. 80-86. — *Figures du passé de l'Église en Moldavie :* Mircea Pacurariu : *Les évêques Neofit et Philarète Scriban* (vie et œuvres de ces deux prélats frères qui ont joué au XIX[e] siècle un rôle important dans la vie de l'Église orth. roum.), pp. 87-116. — *Recensions, Notations diverses, Chronique ecclésiastique,* pp. 117-149.

Mars-avril. — *Pastorale du métropolite de Moldavie* Justin à l'occasion de la fête de Pâques, pp. 153-159. — *Dix années de lutte pour la défense de la paix,* pp. 160-164. — *Études* : B. Gheorghiu : *Le témoignage de Jean-Baptiste aux émissaires du Sanhédrin de Jérusalem* (commentaire de Jn, 1, 19-28), pp. 165-178. — Victor Bratulescu : *Le mémorial tryptique du prince Alex. Lapusneanu au monastère de Slatina,* pp. 179-187. — I. Craciunas : *La relation à autrui et ses manifestations dans la vie morale* (par la charité et la justice qui engendrent la concorde et la paix), pp. 188-213. — I. Pariischi : *Du chant d'Église* (trad. du russe), pp. 214-228. — *Prédication* (deux sermons); *monuments d'art sacré; recensions; notations diverses; chronique ecclésiastique,* pp. 214-274.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 4[e] trimestre 1961. — Imprimeur, n° 2665.

SOMMAIRE

ISTINA : *Doctor vitae* 3

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

Carlo COLOMBO : La fonction de l'Episcopat dans l'Eglise et ses relations avec la Primauté pontificale 7

René BEAUPÈRE, o. p. : Quelques aspects de l'évolution du protestantisme français depuis le début du XIX[e] siècle 33

Documents :

Sur l'idée calvinienne de l'Eglise (Pasteur Pierre COURTHIAL) 47

CHRETIENTES ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : L'Eglise Orthodoxe et son Unité 53

Documents :

De l'Unité dans l'Eglise Orthodoxe (Prof. Hamilcar S. ALIVISATOS) 67

Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie (Mgr Chrysostome CONSTANTINIDIS) 83

Unité dans l'œcuménicité selon les principes de l'Eglise Orthodoxe (Prof. Jean O. KALOGIROU) 101

Principes et caractéristiques de l'Eglise Orthodoxe (Prof. Panagiotis I. BRATSIOTIS) 107

Grégoire Palamas et la patristique (R. P. Georges FLOROVSKY). 115

Chronique bibliographique :

Revues orthodoxes roumaines 126

Imprimé en France.